San Juan de la Cruz

desde la espiritualidad anabaptista

HUGO ZORRILLA C.

Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Anabaptist Mennonite Digital Collaborative

https://archive.org/details/sanjuandelacruzd00zorr

SAN JUAN DE LA CRUZ

desde la espiritualidad anabaptista

HUGO ZORRILLA C.

Mennonite Historical Library
Goshen College, Goshen, Ind.

Fresno, California, 1993

M
B
J652zS
1993

SAN JUAN DE LA CRUZ DESDE LA ESPIRITUALIDAD ANABAPTISTA

Hugo Zorrilla
Colección: Horizontes

©1993 Hugo Zorrilla C.
1717 South Chestnut Ave.
Fresno, California 93702 EEUU

San Juan de la Cruz desde la perspectiva anabaptista

Incluye bibliografía.
1. San Juan de la Cruz. 2. Espiritualidad.
3. Anabautismo. I. Zorrilla C., Hugo 1940-

1993 248.22

EDICIONES CLARA-SEMILLA

CLARA
Apartado Aéreo 57-527
Santafé de Bogotá
Colombia

SEMILLA
Apartado 371-I
Montserrat, Zona 7
Cd. Guatemala 01907
Guatemala

Impreso en Guatemala, 1993
Diseño: Hugo Zorrilla C.

Contenido

Introducción 5

La espiritualidad española del siglo XVI 9

I. Entre la sospecha y la búsqueda 9

II. El andamiaje de una nueva espiritualidad 13

A. La renovación espiritual fomentada por el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros 13

B. El biblismo español 16

III. Espiritualidad y humanismo cristiano 18

A. *Non placet Hispania* (no me agrada España) 20

B. *Monachatus non est pietas* (lo monástico no es piedad) 23

C. La *Philosophia Christi* 24

IV. Elementos aglutinantes 26

A. La metáfora del cuerpo 27

B. El libre albedrío 28

C. La oración 28

D. Las ceremonias 29

E. Las Escrituras 29

F. La vida en el Espíritu 30

G. La gracia 30

H. La paz 31

I. Las propiedades 32

J. El amor 33

La espiritualidad radical 34

I. Entre el exilio y la clandestinidad 34

A. Ni católico ni protestante: Miguel Servet o Servetus 36
B. Ilustre exiliado: Juan de Valdés 36
C. De la dignidad humana: Juan Luis Vives 38
II. De la espiritualidad reprimida 39
El Espíritu en las letras 42
I. Los escritores espirituales de la España de Carlos V 43
II. Los escritores espirituales de la España de Felipe II 44
La radicalidad espiritual 51
I. Hacia el primer amor perdido 51
II. El amor del peregrino: Hans Denck 54
Juan de la Cruz: poeta y místico radical 58
I. El contexto de una vida peregrina 58
A. Peregrino en la escasez - 1542-1562 58
B. Peregrino en la vocación - 1563-1567 59
C. Peregrino de la descalcez - 1568-1591 59
II. Poeta sospechoso - como místico es un gran poeta 61
A. Cantos desde la cárcel 61
B. Influencias 63
III. Teólogo radical - como poeta es un gran místico 81
A. En medio de un ambiente adverso 81
B. Las radicalidades del camino 83
1. La oración 83
2. Críticas a la religión vacía 84
3. Las posesiones 85
C. Teólogo de la noche oscura de la fe 86
1. Dios 86
2. El ser humano 89
3. El camino 92
4. La unión 94
5. El amor 97
Conclusión 100
Notas bibliográficas 104
Bibliografía 111

Introducción

El siglo XVI inició su andadura en un ambiente tenso de transformaciones sociales y espirituales. En la primera mitad de dicho siglo no sólo se intensifican los descubrimientos y exploraciones geográficos, sino que España estrena una nueva dinastía. La reforma impulsada por el cardenal Francisco de Cisneros se ve reforzada por dos tendencias: la oración personal y el estudio independiente de las Escrituras, especialmente en los círculos de los "dejados", "alumbrados" o "iluminados", "recogidos" y "abandonados", como se identifica a aquellos cristianos que buscaban una espiritualidad centrada en la Biblia. Algunos libros de la Biblia ya habían empezado a ser traducidos, aunque con ciertas restricciones eclesiales, pero fue la oración personal la que puso más nerviosos a los líderes de la Iglesia y por ende a la Inquisición.

Simultáneamente la Reforma luterana era un hecho y se consolidaba fuera de la península. En medio del oleaje de la espiritualidad alemana y la espiritualidad hispana surge como "una isla extraña" (siguiendo un verso de Juan de la Cruz) Erasmo de Rotterdam. Su pensamiento renacentista, su teología y comprensión bíblicas constituyen lo que en España se conoce como el erasmismo, el cual refuerza evidentemente la interioridad de la oración y una espiritualidad de la Palabra y el Espíritu, en oposición a la religiosidad externa y tradicional.

Antes de seguir, advierto que este trabajo de investigación no tiene pretensiones de tocar fondo en el profundo pozo de la obra de san Juan de la Cruz, ni tampoco de abarcar el mar extenso de la bibliografía que en términos generales existe sobre la espiritualidad y la mística del siglo XVI europeo, y en particular sobre la espiritualidad sanjuanista. Para conmemorar en 1991 el quinto

centenario de la muerte del poeta y místico, se celebraron en el mundo consultas, conferencias, seminarios. Se han publicado muchos estudios, monografías y artículos que han actualizado el pensamiento sanjuanista, y al mismo tiempo han profundizado en aspectos muy pertinentes para nuestra espiritualidad cristiana hoy.

Al estudiar la obra de san Juan de la Cruz tengo dos propósitos que se complementan. En primer lugar, mi enfoque es más de divulgación. Intento que Juan de Yepes Álvarez sea conocido por las nuevas generaciones cristianas no católicas, como el más ilustre lírico de la poesía española. En segundo lugar, ofrezco un análisis serio, honesto y ecuménico, aunque no exhaustivo, de la espiritualidad sanjuanista. Este acercamiento es más de carácter hermenéutico. Trato de interpretar al místico desde el contexto amplio de la espirtualidad de su España llena de contradicciones sociales y religiosas, e igualmente desde un contexto más reducido, pero no por ello menos significativo en la espiritualidad europea, como es la espiritualidad anabaptista de la Reforma radical no luterana.

Sé que no descubro nada nuevo cuando afirmo que la sociedad actual enaltece y glorifica al individuo como un ser que sólo está necesitado de lo básico, y al individualismo utilitario y egoísta. Pero lo personal, aquello de carne y hueso, y lo solidario tienen pleno sentido en una experiencia espiritual como expresión de una vida totalizadora a partir del encuentro amoroso con Cristo. De hecho este encuentro no tiene poder transformador a menos que ande en extrecha relación con el hermano, y en íntima contemplación de Cristo como camino.

Hoy en día existen movimientos de muchas tradiciones religiosas que tienen como criterio de verdad lo que produce o da resultados inmediatos y fáciles. En realidad se busca un activismo, lo funcional. Lo pragmático es lo que vale. Así que lo que no produce ganancia inmediata no sirve. Todo tiene que servir para algo. Todo tiene que dar satisfacción a las necesidades básicas. Inclusive una hermosa pieza musical, o un inspirador paisaje retenido en un óleo tienen que servir, es decir, en términos modernos, tienen que dar alguna ganancia. Pero, lo bello, lo espiritual, lo contemplativo, lo que tiene que ver con la trascendencia, con nuestro ser interior, eso no sirve. De hecho, el conocimiento, la meditación, la práctica de vida, el uso de la razón, para estas religiones secularizadas tiene sentido en el ámbito de la

producción, los números y la funcionalidad. El intelecto no es instrumento receptivo sino que crea poder, control, dominio. Todo lo contrario, la contemplación, el buscar más intensamente a Cristo, tiene que ver con la observación, con mirar intensamente, lo cual es amar. Conocer es un acto de acercamiento, de encuentro, de compromiso, de cambio.

Quien busca sólo lo utilitario y deshumanizante no conoce el amor sino el poder. Juan de la Cruz nos lleva en su poesía y en su prosa a las cimas verdes de la unión con el Amado, y en solidaridad con el hermano. Quien medita, observa y cambia, sufre una transformación frente al ser observado. Luego, esta experiencia es una sabiduría, un conocimiento con su ética. Quien busca lo pragmático cambia lo que contempla y lo manipula con intereses egoístas e insolidarios. Para él lo que importa es su "yo" sin ningún compromiso con el otro, el prójimo.

Juan de la Cruz tiene, como se verá más adelante, una espiritualidad cristocéntrica, donde él busca a Cristo como camino pero en solidaridad. Para el pensamiento sanjuanista no hay amor sin cruz. Al igual que Tomás de Kempis, Desiderio Erasmo, Martín Lutero y Menno Simons, la cruz tiene tanta bendición y encanto, y entender las Escrituras exige práctica obediente. Se ve que hay una estrecha relación entre conocimiento solidario y seguimiento sacrificial.

A modo de aclaración, no intento hacer que san Juan de la Cruz aparezca como un erasmiano o un menonita. Tampoco quiero que se piense que no existían puntos de tensión insolubles entre el catolicismo de entonces y la Reforma radical. Lo que sí señalo es que ciertos elementos de la espiritualidad anabaptista coinciden con Erasmo y san Juan de la Cruz. Son las distintas teologías modernas, de la Reforma para acá, las que han parcelado la comprensión de Dios, y han hecho de la espiritualidad cristiana un objeto de dominación sectaria. Me parece, al contrario, que hubo más relación entre los teólogos del siglo XVI, y un intercambio más abierto y fructífero de ideas de lo que a simple vista parece.

Quiero explorar la hipótesis, y abrir nuevo surco, en el sentido de que la espiritualidad de la Reforma radical anabaptista debe mucho al viejo ascetismo católico, reforzado por la tendencia erasmiana. Al mismo tiempo busco mostrar que a Juan de la Cruz se le ha leído, muchas veces en círculos protestantes, con un

desconocimiento en cuatro aspectos: (1°) el entorno socio-religioso en que Juan se desenvuelve hacia la segunda mitad del siglo XVI de la España de Felipe II; (2°) los aprioris al misticismo sin profundizar en una comprensión sanjuanista de una teología de la cruz; (3°) el pensar que su misticismo es alienante e insolidario; (4°) el dividir a Juan tomándolo sólo como un poeta o sólo como un teólogo.

Las traducciones de los textos en latín u otros idiomas son del autor. Para beneficio de los lectores interesados he conservado el texto original de las expresiones latinas con su traducción en paréntesis. He tenido cuidado, en todo lo posible, de buscar las fuentes originales, y conservar la ortografía del siglo XVI especialmente en los poetas españoles.

Los lectores de este trabajo son los únicos capaces de juzgar si en algo he alcanzado a hacer justicia al poeta y teólogo del Amor crucificado, sabiendo que las dificultades para entender a Juan de la Cruz no son sólo literarias, sino históricas y teológicas.

Finalmente, quiero agradecer a la universidad Pacífica de Fresno de la Iglesia Hermanos Menonitas por otorgarme la ayuda económica por medio de Jacob J. Wiebe Faculty Research Grant, la cual me permitió hacer esta investigación. Me da gusto reconocer la invaluable cooperación de mis colegas en la universidad, los profesores Leslie Mark y Delbert Wiens. Ellos con sus recomendaciones y observaciones mejoraron el contenido del manuscrito. También agradezco a mi esposa Norma de Zorrilla por sus sugerencias; sobre todo por su traducción al inglés de este trabajo que hace posible la publicación simultánea en los dos idiomas.

¿Quién me dará alas como de paloma para que pueda volar y encontrar reposo? ¿Quién se encuentra más en reposo sino aquel cuya visión es sencilla, arraigada sólo en Dios? ¿Y quién es más libre que la persona que no desea nada sino a Dios? [1]

La espiritualidad española del siglo XVI

I. Entre la sospecha y la búsqueda

Adentrarse en la vida española del siglo XVI, y concretamente en el ámbito específico de su espiritualidad, es ser testigos de muchas facetas, contemplar el calidoscopio de España con todas sus luces, colores y sombras, espacios y volúmenes. Es conocer en serio la realidad de Dios y otras dimensiones de la experiencia religiosa en la existencia humana.

La espiritualidad española del siglo XVI es continuadora de una rica tradición que unde sus raíces en un mundo multicultural y plurilingüísta, bajo la fuerza catalizadora del catolicismo hispano. Este ámbito da de entrada un carácter ecuménico a la fe, carácter que después lamentablemente pierde su virtud dialogante con el dominio de los Reyes Católicos y el funcionamiento de la Inquisición española, sobre todo en la España de Felipe II.

Ya desde el siglo XIV se va profesionalizando el saber teológico y espiritual, gracias sobre todo al papel de las facultades de teología que tratan de reducir al intelectualismo racional y tomista toda experiencia religiosa. Como es lógico suponer, la gran mayoría del pueblo se encontraba marginada de este saber. Va aumentando la insatisfacción principalmente en las órdenes religiosas como los franciscanos. El uso calculado de la lógica y de un discurso teológico racional es insuficiente para todos aquellos que buscan a Dios de forma más afectiva con el corazón y no sólo con el intelecto. De esta manera se exploran otras vías de acercamiento a Dios en la interioridad del espíritu y en la lectura de porciones de la Biblia. Las tendencias espirituales de los laicos y de algunas órdenes se van uniendo con tal fuerza que se acrecienta la necesidad de cambio en la vida de la Iglesia.

El siglo XVI toma a la Europa cristiana por sorpresa. Las ideas humanistas del Renacimiento van desmoronando los absolutismos políticos y religiosos. El ser humano se erige en el centro de todo y en la medida de las cosas. Se sospecha de la veracidad de todo lo que viene de "arriba", y al mismo tiempo se persigue lo que viene de "abajo" o que rompe los moldes absolutos del pasado. En los países del norte el cristianismo, por mucho tiempo sólido y hegemónico con el Papa y el rey a la cabeza, se va fraccionando en muchas manifestaciones de fe. Todas buscaban una práctica creyente más genuina, aun las que cayeron en sectarismos. En Italia, Suiza, Alemania y Francia se crean "nuevos mundos" donde se expresan nuevos significados de espiritualidad. De hecho, dichos significados no son definitivos. Ninguna experiencia religiosa podía ser definitiva, o por lo menos estática. Por eso los "nuevos mundos" de la realidad cristiana llevaban en sí mismos el impulso de la búsqueda. Se vivía la fe no sólo en temor sino también en esperanza. La experiencia con Cristo era apostar por seguir buscando. De ahí que la metáfora de la peregrinación, y el cristiano como peregrino, es como mejor se pinta este fenómeno. Detenerse, hacer un alto en el camino es caer en lo mágico, en lo sectario. Pero, física y personalmente es caer también en las manos de los defensores de la historia oficial. Es verse encerrado en un mundo de sospechas. En otras palabras, es ver el camino emparedado, el desierto convertido en foso.

Europa, bajo la guía de España, crea "nuevos mundos" en el siglo XVI. No sólo en el plano geográfico, científico y literario, sino también en el plano teológico. Estos mundos, sin embargo, son contradictorios. Irónicamente, mientras en la península Ibérica se llega al más alto y hermoso nivel de la literatura universal con la "época dorada", España reduce su amplitud a la sombra controladora de la Inquisición. Sus límites políticos y geográficos no conocen fronteras. Su horizonte llega a otros mares y a otros pueblos, pero al mismo tiempo se cierra en su hispanidad con un cristianismo de dominación. Deja de ser ecuménica amparada en *los estatutos de limpieza de sangre* para los viejos cristianos contra los conversos o "nuevos cristianos". Las actitudes y prácticas genocidas, una vez ejercidas contra los musulmanes y judíos, se siguieron manteniendo en la conquista de América. Por otra parte, España conoce igualmente el surgimiento de las ciencias humanas y teológicas, hecho del cual nos testifican la fundación de numerosas

universidades y facultades de teología aun en América, como en Santo Domingo (1538), Lima (1551), México (1551), Bogotá (1580), Quito (1586).[2] Al mismo tiempo, justo es reconocer que el pueblo llano español se encuentra muy empobrecido económica y educacionalmente. La aristocracia, con su fervor religioso y su interesada lealtad a la corona, mantenía los privilegios sociales y políticos. La educación y la cultura en general poco llegaba a los humildes.[3]

Las ideas importadas del Renacimiento italiano, en la primera mitad del siglo XVI, abrieron las posibilidades de una espiritualidad que desbordó las paredes de los conventos y monasterios, salió de los atrios de la Iglesia tradicional, buscó su desarrollo bajo el amparo de grupos laicos educados y nobles. Esta espiritualidad, que no llegó a ser monolítica, fue vista con sospecha en todas sus manifestaciones por las autoridades. Este mismo destino se encontrará por este tiempo en los grupos anabaptistas del centro de Europa, rechazados por los protestantes y por los católicos. La espiritualidad europea trataba de abrir nuevos horizontes a la religiosidad tomista y al ceremonialismo eclesial, teniendo en cuenta una nueva visión que le daba un nuevo sentido de búsqueda y de avance en la existencia humana. Dicha visión trajo en sí otro universo de significados en el marco de un humanismo liberalizante y polémico, el cual ayudó a enfocar y a descifrar la razón de ser de la propia vida a niveles muy personales. Esto se ve desde la óptica del discipulado cristiano en relación con Dios, en relación con el mundo y los demás seres humanos.

La teología escolástica con su racionalismo aristotélico encontró muchos opositores en las filas de los humanistas estudiosos de las Escrituras. Tales fueron los casos de aquellos que buscando una espiritualidad de la experiencia y de la Palabra, opuesta a una espiritualidad sacramentalista y formal, escribieron obras, como Desiderio Erasmo de Rotterdan en su *Paraclesis, id est, exhortatio ad christianae philosophiae studium*, Martín Lutero en *Disputatio contra scholasticam theologiam*, Juan Luis Vives en *In pseudodialecticos* y Juan de Valdés en *Diálogo de Doctrina Cristiana.*

Por un lado el mundo universitario con su creciente número de facultades teológicas, y por otro lado el mundo de la experiencia espiritual, fueron los dos ejes sobre los cuales giró la Europa del siglo XVI. En España la tendencia escolástica y la tendencia mística

tomaron formas muy concretas que afectaron otras prácticas cristianas sospechosas del temido "luteranismo", o del "iluminismo" que era la vida en el Espíritu. En una época de tanta creatividad teológica, con numerosas nuevas facultades de teología, intensa investigación lingüística y teológica, con trabajos de traducción bíblica aun antes de la Reforma de Lutero, con la fundación de nuevas órdenes religiosas, y en cierta forma dentro de un avivamiento espiritual como nunca ha habido en España, no debe sorprender el hecho de que, conociendo el mundo de luces y sombras, de contrastes y extremos, en medio de tanta espiritualidad, se persiguiera, se reprimiera a sangre y fuego la libertad de las personas en nombre de un modelo de cristiandad oficial. Siempre ha sido así en la historia del cristianismo. Por eso no es accidental que este siglo en estudio se vea como una época de reforma católica en muchos frentes, diferente a la fragmentación teológica y eclesial del centro europeo. Allí, como en el sur, esa "oficialidad" intentó silenciar la espiritualidad anabaptista que entre la persecución protestante y católica dejó los más hermosos testimonios de la vida en el Espíritu.

El amanecer del siglo XVI encontró a España no sólo buscando nuevos horizontes geográficos, sino otras fronteras del saber humano y nuevas plataformas de vivencia espiritual. La teología española continuó su lucha de búsqueda entre el saber y el sentir, entre la ciencia y la experiencia, entre la escolástica y la mística. Pero, ¿cuáles fueron los espacios donde se dieron esas dos tendencias? Como es lógico suponer, son los centros universitarios, entre los cuales sobresalen Salamanca, Valladolid y Alcalá de Henares. Estas universidades se tornan en los primeros centros de la espiritualidad. Alcalá después de 1510 supera en apertura curricular e ideológica con el humanismo erasmiano, la intolerancia y la tradición escolástica salmantinas.

Como respuesta a la petición del Concilio de Trento, en los diversos centros de estudios teológicos se fundan cátedras de Sagrada Escritura a mediados del siglo.[4] Paralelas a estos centros del saber escolástico, se hallan las casas de recogimiento y las casas de observancia espiritual. La vida interior se fomenta entre los religiosos y las religiosas, en los conventos de los jerónimos, de los benedictinos de Valladolid o en el de Montserrat que abriga e inspira a san Ignacio de Loyola, en las casas de retiro de los franciscanos que con su franciscanismo van a introducir una mística renovadora.

Estas manifestaciones de espiritualidad alcanzan su culmen en el fenómeno místico de la descalcez del Carmelo, que buscaba una fe más cristiana como expresión postridentina de una reforma dentro de la Iglesia, en contraste con la Reforma luterana fuera de la Iglesia. Este fenómeno de la descalcez llegó a ser el símbolo y nervio vivo de una sencillez de vida y compromiso cristiano, más allá del literalismo en las Escrituras. La espiritualidad del seguimiento y abandono en Cristo se ve también en los líderes anabaptistas como Hans Denck y Hans Hut fuera de España, en grupos de iluminados seglares y en el recogimiento franciscano. Aunque la descalcez es más conocida entre los carmelitas como san Juan de la Cruz y las carmelitas como santa Teresa de Ávila, también hubo descalzos entre los agustinos, agustinas, trinitarios, mercedarios, dominicas, bernardas y jerónimas.[5]

II. El andamiaje de una nueva espiritualidad

La unificación política de España en torno a los Reyes Católicos no podía garantizar la unidad social, cultural y espiritual a principios del siglo XVI. La España de Carlos V intentó mantener la unidad religiosa en Europa, ante la fuerza cambiante del luteranismo y otras tendencias religiosas. Como esto no fue posible, por lo menos en lo que toca a España, la diversidad y la coexistencia entre expresiones místicas de corte musulmán, judío y cristiano, tuvo que pasar por el tamiz de la catolicidad castellana con su raigambre y pureza de sangre. La unidad nacional española, en medio de la diversidad racial, cultural y religiosa, no se puede desconocer si se quiere comprender la gran riqueza espiritual del siglo de oro en el pensamiento teológico y la creación literaria.

A. La renovación espiritual fomentada por el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros

La vida religioso-cultural de España durante este siglo queda bien demarcada literariamente entre el poeta Garcilaso de la Vega y Miguel de Cervantes Saavedra, y religiosamente entre Ximénez de Cisneros y el místico y teólogo san Juan de la Cruz.

Si la obra de Cisneros fue el inicio de una reforma espiritual, si fue continuadora de los intentos de cambio dentro de la Iglesia que ya se daban en el siglo XIV, sobre todo en Italia, o si fue un intento

de actualización con el propósito de impedir una nueva ruptura en la frágil unidad española, es campo de mucho debate en el cual los especialistas no llegan a un consenso. Como quiera que se juzgue la labor de Cisneros, lo que sí se reconoce es que él apoyó un cambio en España, permitiendo que la vida eclesial diera un viraje sin precedentes en el cristianismo español, antes que la Reforma revolucionara a Europa.

Cisneros promovió la traducción de obras de la vida de Jesús a la lengua castellana, ya decantada y definida como lengua oficial con la gramática de Antonio de Nebrija, la cual vino a ser la primera gramática de un idioma moderno. Entre otras obras se tradujeron *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (1503), *Vita Christi* de Francesc Eximenic (1496), *Retablo del cartuxo sobre la vida de nuestro redentor Jesu Christo* de Juan de Padilla (1513), *Exercitatorio de la vida espiritual* de García de Cisneros (1500), *Mystica Theologia* de san Dionisio (1513), *Escalera Espiritual* de san Clímaco (1504), *Tractado de la vida spiritual* de san Vicente Ferrer (1510) e incluso se difundió la *Devotíssima exposición sobre el Psalmo de Miserere mei Deus* de Savonarola (1511)[6] Estos y otros libros de devoción y vida espiritual se pusieron también al alcance de la gente común y corriente, al igual que traducciones de porciones bíblicas, *Evangelios y Epístolas* de Gonzalo García de Santa María. Estas obras fomentan una nueva espiritualidad a partir de la imitación de Cristo y del abandono a la gracia divina. Mientras en España triunfa la obra holandesa de espiritualidad interior *Contemptus mundi*, conocida también como *Imitatio Christi* (Imitación de Cristo), en el norte de Europa se consolida otra obra holandesa de espiritualidad la *Devotio moderna* (La devoción renovada). Se promueve un desprendimiento de las cosas terrenas, una búsqueda del alma para acercarse a Dios por la vía de la imitación de Cristo y del abandono incondicional a la gracia; que el ser humano es incapaz por sí mismo de alcanzar ese Amor. Necesita de Cristo. Aquí están ya palpitando ideas que se reafirmarán en este siglo de reformas y cambios.

Pero no se debe distorcionar la imagen de Cisneros como si fuera un reformador al estilo de Lutero.[7] Él planta la semilla de una España diferente en su papel de Arzobispo de Toledo e Inquisidor General. Su importancia en las dos primeras décadas del siglo XVI se ve en los cambios de la educación teológica, pero no por ello sus reformas se pueden entender como un intento de volver al cristianismo primitivo. Como provincial de los franciscanos inició

una reforma en esta orden. A los cambios que se dan entre los franciscanos conviene añadir el prestigio que gozó el reformador italiano Savonarola que aunque había sido condenado por la iglesia, su llamada a la sencillez de vida, a la perfección y a la espiritualidad íntima cambió también a los dominicos, y estas observancias de una espiritualidad más afectiva que racional son apoyadas por Cisneros en su orden franciscana y en la de los dominicos.

La tarea de intentar cambiar las costumbres de los prelados, obligándolos bajo multa a explicar el evangelio a los fieles y a tener una vida sencilla y evangélica, no se llevará a cabo sin una abierta oposición del clero regular que veía amenazados sus privilegios de clase. En su obra semental Marcel Bataillon expresa que la mayoría del clero ni siquiera eran ejemplo de castidad, obediencia y pobreza.[8] Esta llamada a una vida sencilla e interior más auténtica tiene muchas semejanzas con lo que intentaban los anabaptistas en Suiza y en el sur de Alemania, y especialmente con la *Devotio moderna*. No se pretende aquí sugerir ningún tipo de dependencia o influencia, sino indicar que el ambiente espiritual europeo está maduro para un cambio necesario en la espiritualidad de la Iglesia, y que en medio de una unidad de fondo existe una gran variedad de manifestaciones y formas de espiritualidad.

Ahora, la más grande aportación de cambio en la Iglesia española que Cisneros dio fue en la educación universitaria, y concretamente en la fundación de la Universidad de Alcalá de Henares. Esta universidad sirvió como frente correctivo al auge de las ideas paganas del Renacimiento. De esta manera se organizó un centro universitario donde se impartía la teología de Duns Escoto. Esto permitió que se creara un ámbito más amplio de diálogo con las ideas en boga, muy contrario al que existía para entonces en Salamanca y en Valladolid donde se impartían las ideas de la dogmática tomista.

El interés de Cisneros de renovar la enseñanza teológica no era por un deseo de abrirse a las corrientes nuevas del humanismo, sino por su afán de que los sacerdotes y religiosos tuvieran una capacitación seria y profunda, máxime si se tiene en cuenta que muchos de ellos tenían una educación teológica muy superficial. Además, desde el siglo XV se venían oyendo en Europa voces cada vez más fuertes sobre la vida relajada de los centros religiosos. Así que su interés fue claramente práctico.[9] Aunque no fue original en su proyecto, Cisneros sí inspiró muchos cambios en la Iglesia

española. Buscó restaurar la importancia de la teología, de la filosofía y de los estudios bíblicos. Se dice que el Cardenal no apreciaba para nada el derecho canónico que tantos pleitos y divisiones creaba entre la cristiandad, y porque esta carrera junto con el derecho civil eran las profesiones que las nuevas generaciones de estudiantes buscaban porque daban dinero fácil y prestigio.

B. El biblismo español

La obra a la que siempre está unido el nombre del cardenal Cisneros es la *Biblia Políglota de Alcalá*, versión en hebreo, griego y latín. En 1502 él estimuló y reunió en Alcalá de Henares a un grupo de eruditos y filólogos que emprendieron una labor lingüística de gran envergadura si se tiene en cuenta que no era una mera revisión de la *Biblia Vulgata.*

Este trabajo se constituyó por sí solo en la obra saliente del humanismo y corona de la filología, colocando a Cisneros, según Marcel Bataillon, no sólo como el precursor del erasmismo español sino que incluso se anticipa a Erasmo.[10] La corrección de los textos bíblicos y la crítica textual se imponía de cara a una nueva impresión de la Biblia, a pesar de la evidente oposición de sectores conservadores que defendían la versión latina *Vulgata.*

Elio Antonio de Nebrija es quien con más autoridad actualiza el principio de crítica textual ya conocido por los antiguos: si un manuscrito latino del Nuevo Testamento tiene variantes hay que ir a los manuscritos griegos; y cada vez que haya diferencias entre un manuscrito griego y uno latino, hay que buscar la fuente hebrea. Por supuesto, este acercamiento le trajo no pocos problemas ante las autoridades eclesiales que veían desestimada la autoridad de la *Vulgata*, y que consideraban los textos latinos más correctos y autoritativos que los hebreos y griegos. A esta postura oficial también se venían oponiendo otros humanistas europeos, que con su vivo deseo de volver a las fuentes creaban cierta crisis de credibilidad en el texto de la *Vulgata,* como fue el caso de Erasmo.[11]

Antonio de Nebrija no participa en los trabajos de la *Biblia Políglota* sino al final cuando el Nuevo Testamento está en la imprenta (1514). Posiblemente existían ciertas sospechas para el gran gramático por parte de los teólogos que no veían con buenos ojos los intentos de Nebrija de reconstruir el texto de la *Vulgata* de san Jerónimo, según los textos griegos y hebreos. En esto está en

desacuerdo con Ximénez de Cisneros que estableció como pauta de trabajo en la edición de la *Políglota* que el texto latino se debía establecer fundamentado en los manuscritos latinos, el texto griego con manuscritos griegos y el texto hebreo con manuscritos hebreos. Como se puede ver fácilmente, Nebrija quería un trabajo interdisciplinario y a fondo, yendo más allá de la regla de Cisneros quien, a pesar de su apertura, sí había dado ciertos parámetros de trabajo a los traductores, y se opuso en cierta forma a la crítica del texto bíblico latino.[12] Recuérdese que al final de la Edad Media este es el texto autorizado por un milenio de uso eclesiástico y en cuyo vocabulario descansaba la filosofía, el derecho y la teología.

Precisamente el gran aporte de Erasmo a las ciencias bíblicas fue ofrecer un nuevo texto latino basado en el griego con su *Novum Instrumentum* (1516). Por eso Nebrija no trabajó directamente en la *Biblia Políglota* sino en forma tangencial, y nunca vio publicadas sus *"Anotaciones sacre escribture"* ni su *"Vocabulario de la sacra escritura enquadernado en pergamino."*[13] Entonces no sería descabellado pensar que, teniendo estas discrepancias, es posible encontrar aquí una razón porqué Nebrija guardó silencio ante la crítica que en Alcalá se hizo a la primera publicación del Nuevo Testamento de Erasmo, especialmente por parte de Diego López de Zúñiga.

Nebrija estaba preocupado por la pureza del texto bíblico como fundamento de la verdad espiritual, así que había hecho 5.000 correcciones al texto latino. Insistía que no se debía cambiar caprichosamente una letra, sílaba ni palabra. Criticaba a otros que hacían de la lección corrompida la verdadera. Ante Cisneros él mismo hace su apología, y expresa un principio básico de crítica textual: *"Quod igitur legimus in libris, defendendum est; aut rationibus et argumentis demonstrandum, quomodo est falsum"* (lo que leemos en los libros o hay que defenderlo, o hay que probar con razones y argumentos el porqué de su falsedad).[14]

El grupo de traductores de Alcalá hizo traducciones interlineales del texto de la *Septuaginta* o traducciones en columnas paralelas del Targum, pero no se atrevieron a traducirlo en latín. Alfonso Zamora hizo una traducción latina interlineal del Antiguo Testamento en hebreo y arameo que no se publica. Más tarde Benito Arias Montano (1572) publica en la *Políglota de Amberes* o *Biblia Regia*, obra de gran erudición hecha por encargo del rey Felipe II, una traducción interlineal del Antiguo Testamento en hebreo. Habría

que esperar hasta finales del siglo para que el Vaticano viera la necesidad de revisar el texto de la *Vulgata*. Los hebraístas fray Luis de León y Benito Arias Montano declinan la invitación de Roma de revisar el texto para la edición oficial de 1592.[15]

Existieron dos trabajos de traducción de toda la Biblia al castellano, que sirvieron de instrumento para fomentar una piedad cristiana no católica. La primera es la *Biblia de Ferrara*, llamada también *Biblia de los Judíos* (1553). Su literalismo hebreo hacía pesado el estilo por sus arcaísmos y hebraísmos. Sin embargo, prestó un gran servicio a la espiritualidad y devoción del pueblo español durante los tiempos duros de la cladestinidad.

La versión más importante en castellano, compañera de una espiritualidad no oficial, es la hecha por el granadino, moro converso, Casiodoro de Reina. Él había sido fraile y había invertido doce años en este esfuerzo de erudición. Su trabajo se publicó en Basilea en 1569. Como Casiodoro de Reina tuvo que huir de España (1559) ya que sus convicciones cristianas no coincidían con el cristianismo católico, introdujo clandestinamente copias de su versión a pesar de las severas prohibiciones del Santo Oficio. En 1602 un discípulo de Benito Arias Montano, Cipriano de Valera, publicó la Biblia Reina, revisada y mejorada por Valera durante veinte años. El texto de la *Biblia Reina Valera* como trabajo lingüístico tiene el carácter de una obra clásica. Así llegó a ser la Biblia protestante para las comunidades hispanas en Europa y América. Su aceptación ha sido tal que se le ha revisado varias veces (1882, 1909, 1960 y actualmente se termina la última revisión).

III. Espiritualidad y humanismo cristiano

En las universidades españolas se seguía enseñando la escolástica, la cual conoce también una renovación en tensión con las ideas del Renacimiento. Las escuelas de los conventos y monasterios que "cristianizaron" a Aristóteles, fueron los lugares donde se desarrolló sistemáticamente una especulación filosófico-teológica en el medievo, y de donde surgen poco después las universidades europeas. Su carácter descansaba básicamente en dos elementos: las *auctoritas* (autoridades) y la *ratio* (razón). La tradición autoritativa dependía de la enseñanza de los Padres de la Iglesia, los

concilios y las Escrituras. La formulación racional ponía en juego la lógica y el análisis conceptual.

Con el Renacimiento se cultiva el ideal humano y una nueva forma de vida donde la persona vive para lo verdadero, lo bello y lo bueno. Se trata de abandonar el método de la escolástica, en su afán de renovar la concepción del ser humano en sociedad. Su crítica y rechazo al aristotelismo lo acerca más al platonismo y al neoplatonismo, más a san Agustín que a santo Tomás de Aquino. El ideal humano, más que renovarse, se intenta cambiar. En cierta medida el Renacimiento lo logra con el ideal del *homo liberalis* (el hombre libre). Esta libertad es *liberalitas*, es espacio para hacer lo bueno, para pensar y actuar con nobleza. Así se comienza a buscar en la experiencia personal la medida exacta del sentido de la vida. En cierta forma no es un fenómeno generalizado, sino un proyecto de lucha, un instrumento de emancipación.

Se desarrolla sobre esta base el individualismo, a niveles personales, y el nacionalismo a niveles estatales. No hay duda que esto va a marcar la cultura occidental hasta el presente. Contrario a la enseñanza de los escolásticos, el Renacimiento prefiere la experiencia a la dialéctica, el poder al derecho, la práctica a la teoría, la voluntad a la razón y la fe a la doctrina.

Se presenta también al mismo tiempo una mayor autonomía humana frente a lo divino. Dios queda más alejado de las realidades humanas, y se necesita un esfuerzo distinto y personal para acercarse a él. La naturaleza está más cerca. Se ve entonces que la inmanencia prevalece sobre la trascendencia. Esa inmanencia del humanismo está muy unida a la secularización de las costumbres, lo cual permitió el uso y estudio de las lenguas vernáculas sobre el latín, incluso para acercarse a Dios, la renovación de las fuentes grecorromanas y la traducción de los textos antiguos, especialmente los textos bíblicos.[16] La comprensión del hombre por el humanismo renacentista incidió directamente en la ruptura de la cristiandad europea y en el concepto del Estado. Se crean con el nacionalismo nuevas fronteras y proliferan numerosos movimientos espirituales de corte místico y reformador: luteranos, calvinistas, anabaptistas, anglicanos, místicos alemanes, suizos, franceses, holandeses y españoles, para citar algunos.

A. *Non placet Hispania* (no me agrada España)

El más grande representante de un humanismo que se torna crítico hacia los escolásticos y a un cristianismo monopolio de Roma, es Desiderio Erasmo de Rotterdam. Como monje aprende mucho de la espiritualidad de los Hermanos de la Vida Común que eran seguidores de la *Devotio moderna.* Para él la teología se da en la vida de los creyentes como expresión de fe, y no en la dialéctica ni en los silogismos.[17] Su crítica a la lógica escolástica, y su asentimiento a la nueva retórica le ubican entre los humanistas que han permeado la experiencia espiritual de los españoles.

Como es fácil suponer, la renovación humanista, con su espíritu de crítica al pasado escolástico, también planteó nuevos enfoques a la experiencia religiosa, máxime si se tiene en cuenta la corrupción del clero, la simonía, el nepotismo en la jerarquía de la iglesia. Alfonso de Valdés, hermano del conocido humanista Juan de Valdés, y secretario de Carlos V, expresa su asombro por la corrupción de la Iglesia en labios del personaje Mercurio:

> Pregunté cómo vivían los sacerdotes de Jesucristo, y mostráronme unos sentados al fuego, con sus mancebas y hijos, y otros revolviendo guerras y discordias entre sus prójimos y hermanos. Entonces dije yo: "¿Y cómo? ¿Los ministros de Jesucristo, auctor de paz, andan revolviendo discordías?.18

En el mismo tono se expresa en su *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma:*

> Aquel vender de oficios de beneficios, de bulas de indulgencias, de dispensaciones, tan sin vergüenza, que verdaderamente parecía una irrisión de la fe cristiana, y que los ministros de la Iglesia no tenía cuidado sino de inventar maneras de sacar dinero.[19]

Ya en 1509 con su obra *Elogio de la locura* Erasmo es más amplio e incisivo en sus comentarios contra el proceder corrompido de los dirigentes eclesiásticos, por ejemplo:

> Si los sumos pontífices, que hacen las veces de Cristo, intentasen alguna vez imitar la vida de éste, es decir, su pobreza, sus fatigas, su enseñanza, su cruz, su menosprecio del mundo, y si pensasen un poco en su propio nombre de *Papa*, esto es, de *Padre*, o en su apelativo de

> *Santísimo*, ¿podría haber algo más triste en la tierra? ¿Quién compraría este cargo por todos los medios, o quién, una vez comprado lo defendería con la espada, con el veneno y con cualquier tipo de violencia? [20]

Las críticas en la pluma de Menno Simons alcanzaba a los responsables de la dirección de las iglesias protestantes. En 1552 en su *Súplica a todos los magistrados* escribe:

> Los que se jactan de ser la iglesia son tan por completo extraños a Cristo que lo único que tienen de Él es el nombre. La sal (es decir, los predicadores) ha perdido tan completamente su sabor que deteriora más que preserva; pues ellos lisonjean más que reprueban, buscan la ganancia temporal más que la gloria de Dios. Por lo cual ellos todos, predicadores y congregación, andan por el camino que lleva a la condenación.[21]

Estas voces se unen a otras que en el mismo suelo español denunciaban los escándalos de un clero entregado a los placeres y al dinero.[22] Y no estaría fuera de orden si se aplicaran estas críticas con toda su vigencia a las iglesias en el atardecer del siglo XX.

Erasmo está siempre asociado al renacimiento europeo, pero en ningún otro país recibirá tanta aceptación como en España. Fue amigo de reyes y papas, y se rodeó de lo más granado de la intelectualidad de la época. Conociendo la situación de la Iglesia en España y el surgimiento de tendencias espiriuales de reforma, se comprende porqué la oferta de Erasmo atrajo muchos seguidores. Sus escritos críticos tocaban la inmoralidad del clero, y atacaban la escolástica que, con la reforma de las órdenes religiosas y la vuelta al interiorismo espiritual, entraba en crisis.

En el suelo español el pensamiento erasmiano sufrió tal reelaboración, no sólo como fórmula, sino por los contenidos que planteaba a los humanistas españoles. Me parece correcto José Luis Abellán sin caer en exageraciones, cuando dice:"Erasmo es holandés, pero el erasmismo es español".[23]

Sus primeras publicaciones lo hicieron famoso en Europa aunque siempre escribió en latín, y se tradujeron en España. Esto permitió que su nombre fuera conocido y admirado. Muchos humanistas, sobre todo en Alcalá, querían tenerlo en el claustro. Él no sentía entusiasmo por visitar a España. Pero su humanismo cristiano, su libertad de espíritu, su crítica mordaz al clero y su

intento reconciliador para una cristiandad unida, cuando se sentía venir la separación de Lutero, fomentó muchos seguidores entre las tendencias espirituales de los "alumbrados" y los "dejados", en la corte y en los conventos.

En ningún otro país su *philosophia Christi*, como un cristianismo de vuelta a las fuentes, encontró tantos selectos defensores. Aun su espiritualidad evangélica de transformación tuvo el respaldo de Carlos V, de obispos como Alfonso Fonseca, Juan de Cazallas y Diego de Cabrera, el inquisidor Alonso Manrique e intelectuales como, Sancho Carranza, Miguel Carrasco, Pablo Coronel entre otros.[24] Por supuesto, su influencia es también innegable en la España de Carlos V entre los intelectuales y las capas populares, especialmente como una alternativa a la Reforma y como un catalizador en la vida cultural, política y religiosa.

En 1516 cuando España supo que Erasmo había publicado su *Novum Instrumentum* (Nuevo Testamento), el cardenal Cisneros lo invita con el animado deseo de que cooperara en la corrección de la *Biblia Políglota*. Erasmo rechaza la invitación con su famosa frase "no me agrada España". Muchos países se disputaban su presencia: Inglaterra, Francia, Bélgica, Alemania, Suiza e Italia. Él se volvió un peregrino. ¿Por qué rechazó las reiteradas invitaciones de venir a España? Cualquier respuesta tiene que ser provisional al respecto. España es extraña y contradictoria para él: muy castellana y muy musulmana y judía, muy intelectual y muy atrasada, muy humanista y muy escolástica, muy libre y muy cerrada. Encima de esto, pudieron hacer mella en su ánimo las críticas de los gramáticos y latinistas más experimentados que él, como Antonio de Nebrija y Diego López de Zúñiga. Las críticas de éste a la primera edición erasmiana del Nuevo Testamento pudo abrir una brecha de intensa polémica y antipatía. Posiblemente las opiniones de su amigo español, Juan Vives, contra los procesos inquisitoriales en España no ayudarían tampoco.

Ocho años más tarde el mismo Erasmo, comentando la hospitalidad alemana, y al saber cómo era admirado, leído y de cuánto valor era su influencia en la espiritualidad de España, lamenta el no haber visitado antes esa tierra. Decía: *"Gaudeo istam nationem mihi favere"* (Me regocijo mucho de que ese país [España] me sea favorable).[25]

Esta influencia no se extinguió ni durante los años represivos de Felipe II. Todo lo contrario, siguió larvada, clandestina, pero

viva en aquellos cristianos radicales. Debo recordar aquí que las ideas erasmianas crecen y se desarrollan en suelo español porque el terreno está abonado para una espiritualidad de la presencia del Espirítu, apoyada más en la lectura de la Escritura que en el ceremonialismo y la escolástica. Después de su muerte en 1536, Erasmo vive en sus amigos y simpatizantes que por eso eran vistos como sospechosos de herejía. Sus obras poco a poco fueron objeto de restricciones inquisitoriales. Después de 1551 su nombre aparece en los Índices de la Inquisición.[26]

B. *Monachatus non est pietas* (lo monástico no es piedad)

La aceptación y el peso espiritual de Erasmo, casi como una devoción en España, se concretó con su frase *"Monachatus non est pietas"*, la cual en cierto modo fomentó la doctrina de Erasmo, y que en castellano sigue siendo popular con este refrán: "el hábito no hace al monje".[27]

La *philosophia Christi* vertebra el pensamiento cristiano de Erasmo. La persona de Cristo es el ejemplo de la práctica creyente donde todas las personas se unen bajo su señorío, como un cuerpo del cual él es la cabeza. Por lo tanto, la fe personal sólo tiene sentido interiorizada en el cuerpo de Cristo. Se sigue así una de las enseñanzas claras del paulinismo. Sobre esta base es que Erasmo puede sostener su otra frase famosa, la cual instaba a una vida más real y genuina en la libertad cristiana: *"Monachatus non est pietas"*.

Erasmo es más conocido por la obra que escribió en casa de su amigo Tomás Moro: *Stultitiae laus* o *Moriae encomium* (El elogio de la locura). Cuando apareció publicada en 1511, él ya tenía una fama reconocida de humanista, crítico serio con buen sentido del humor por la obra publicada entre 1500 y 1508, *Adagiorum collectanea* (Colección de adagios). Estos adagios y dichos de sabiduría están salpicados de ironía punzante, de verdades que con su jocosidad desvelan realidades éticas. Así ponía un dedo en la llaga de una sociedad con una fe cristiana moribunda. Siempre quiso ser independiente como teólogo, sin aliarse a ninguna escuela o tendencia, lo cual le acarreó muchas críticas por todos lados. Él decía sencillamente, recordando a 1 Co. 1:12: "Soy cristiano; a los demás ni los conozco". Su pensamiento teológico, y su seguimiento cristiano eran su todo en Cristo. Pero aun sus detractores tuvieron

que reconocer también su sinceridad de creyente, su piedad radical y su cristianismo erudito. Alvaro Huerga entiende que Erasmo no busca una mística sino una espiritualidad moralista.[28] Sin embargo, hay que reconocer que Erasmo es deudor a la *Devotio moderna* en la idea de la simplicidad del cristianismo en la línea de la así llamada "filosofía de Cristo".

C. La *Philosophia Christi* (filosofía de Cristo)

Para Erasmo su filosofía de Cristo consistía primordialmente en un volver a Cristo, un "renacimiento", un nacer de nuevo, como se desprende de las palabras de Jesús a Nicodemo en Jn. 3:3. El mismo Erasmo se pregunta: *"Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae?"* (¿Qué cosa es la filosofía de Cristo más que una llamada al renacimiento, una restauración de la naturaleza humana originalmente bien formada?).[29] En el prólogo a su *Enchiridion militis Christi* (Manual del caballero cristiano) de 1518 afirma que la doctrina cristiana mana de las Escrituras; que Cristo murió también por los sencillos e ignorantes y no sólo por los escolásticos. La verdadera teología está en las Escrituras. Es una teología bíblica para todos. No es una dogmática para algunos. Sin embargo, justo es reconocer que Erasmo no hizo teología para el pueblo. Él no se bajó al nivel del pueblo. Su sabiduría cristiana como hombre renacentista descansaba en la idea básica de que hay que leer las Escrituras en las fuentes, en hebreo, griego y latín.

Este volver a Cristo es la base de su antropología. En otras palabras, el ser humano recupera su humanidad y es libre siguiendo el ejemplo de Cristo. El ideal de la persona humana aquí es muy positivo. Erasmo exalta lo bueno que hay en el ser humano, separándose diametralmente de Lutero. En un tiempo éste quiso atraer a Erasmo a sus filas, pero Erasmo, como era su estilo, no se comprometió con ningún movimiento. Lutero, en consonancia con su idea de la depravación humana, lo acusará de semipelagiano. Ante el *mysterium iniquitatis* (misterio de la iniquidad) Erasmo presenta la libertad del ser humano aún para no pecar. Más tarde, siguiendo la tradición mística, Hans Denck coincide en esta comprensión de la libertad humana. En efecto, Erasmo escribe *De libero arbitrio* (Sobre el libre albedrío), en oposición a san Agustín que en su obra del mismo nombre sostiene que Dios da al homhre

libertad para hacer el mal. Por supuesto san Agustín es más explícito en la doctrina de la gracia, y Erasmo en este tema opta por seguir a su muy admirado humanista italiano Lorenzo della Valla. Éste escribe también una obra sobre el libre albedrío.

La respuesta de Lutero con su *Siervo arbitrio* (Esclavo del albedrío) abrirá más el abismo entre los dos reformadores hasta hacerse un tópico que el tema del libre albedrío es el todo en la sistematización de Erasmo, y que la justificación es todo en el esquema de Lutero. Pero ver la "filosofía de Cristo" así es reducir el pensamiento erasmiano, y no reconocer el aporte en su *Paráfrasis de la Epístola a los Romanos.*

El mejor exponente del volver a la sabiduría cristiana, al espíritu de Cristo, es el *Enchiridion militis christiani* (Manual del caballero cristiano). Es un manual de cristianismo interior, crítico al monopolio de la santidad en los conventos, y enemigo del formalismo litúrgico. Aquí Cristo es el todo. Es el supremo bien:

> Mira hacia Cristo solo como el único y más alto bien, de tal manera que no ames nada, no admires nada, no esperes nada excepto Cristo o por Cristo; no odies, no engañes, no huyas excepto por el mal o por causa del mal.[30]

Se ve que esta es una síntesis valiosa de la "filosofía de Cristo", apoyada por el concepto erasmiano del cuerpo de Cristo. La vida como campo de batalla exige que el cristiano asido de Cristo se defienda con la oración y el estudio de las Escrituras. Así que para Erasmo Cristo es el único centro de la vida del creyente:

> Pon a Cristo delante de ti como la única meta de tu vida, y dirige hacia él todos tus empeños, todos tus esfuerzos, todo tu ocio, tiempo y horas de ocupación.[31]

Esta obra publicada en 1501 con su cristocentrismo va a ser de gran influencia en la espiritualidad del siglo XVI, y refleja la tendencia moralizadora y reformadora que se ve en la *Devotio moderna.*

En su *Querela pacis* (Lamento de la paz) dirigido a Carlos V, suena reconciliador y rechaza todo conflicto armado. En 1514 escribe una carta al padre Antoon van Bergen. Entre otras cosas le expresa:

> ¿Cómo es posible que haya algo tan importante en este mundo para llevarnos a la guerra, cosa tan nefasta y tan horrorosa que incluso con el pretexto de una justicia perfecta no podría ser aprobada por ningún hombre de bien? [32]

Aún se popularizó su dicho *dulce bellum inexpertis* (dulce es la guerra para los que no la han vivido) de su *Adagia* (1515).[33] Su tesis en favor de la paz es consecuente con su "filosofía de Cristo", que a su vez es un retorno a la idea paulina del "cuerpo de Cristo". Entendida la paz de esta manera se opone a las formulaciones de Francisco de Vitoria en España y de Nicolás Maquiavelo en Italia.[34] Erasmo se siente respaldado en este sentido por su amigo y compañero de filas, el humanista valenciano en el exilio Juan Luis Vives. Éste rechaza la guerra y toda tortura porque son ajenas a la piedad cristiana, y porque esa inhumana crueldad dista mucho de la mansedumbre humana:

> Dios creó al hombre apto, conformado, organizado para la paz, concordia y amor: el hijo de Dios le enseñó esta misma doctrina.[35]

Mientras personas como Vitoria aconsejan a Carlos V que haga guerra permanente a los turcos, Vives expresa que hay que amar a los turcos. El mismo Alfonso de Valdés, que trabajaba en la corte de Carlos V, también tiene que decir sobre la visión pacifista de la fe cristiana:

> ¿Dónde halláis vos que mandó Jesucristo a los suyos que hiciesen la guerra? Leed toda la doctrina evangélica, leed todas las epístolas canónicas; no hallaréis sino paz, concordia y unidad, amor y caridad.[36]

IV. Elementos aglutinantes

El pensamiento erasmiano, tan amplio y complejo como es, no sólo ideológicamente sino geográficamente se puede ver resumido a partir de los siguientes elementos que estuvieron presentes, total o parcialmente en la espiritualidad de grupos anabaptistas, y en el cristianismo perseguido también en España.

A. La metáfora del cuerpo

Esta metáfora es esencial para comprender al erasmismo. Mucho se ha insistido en ella, especialmente por estudiosos como Marcel Bataillon y José Luis Abellán. Marcel Bataillon llega con cierto desequilibrio a usar el concepto de cuerpo místico de Cristo como un rasgo característico para identificar alguna presencia de erasmismo en autores españoles. El mismo Marcel Bataillon explica su postura en respuesta a las críticas de Eugenio Asensio en el prólogo a la traducción española.[37]

La metáfora paulina se instala perfectamente en la *Philosophia Christi* erasmiana. Si el creyente es miembro del cuerpo, Cristo es la cabeza, y cada miembro recibe por él una gracia. La fuerza y la gracia de Cristo mismo viene directamente a cada miembro. Cristo no sólo da cohesión y sentido a ese cuerpo, desde la lejanía, sino que él mora en el creyente y en éste unido al cuerpo. O sea, el cristiano es lo que es porque está en el cuerpo. El paulinismo de Erasmo es evidente, como también lo es el de Juan de la Cruz.

Lo esencial de la fe es salir de la carne al espíritu, de la muerte a la vida, mediatizada por la cruz de Cristo. Así recuerda a san Pablo en Ro. 14:8: "Pues si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así pues, sea que vivamos, o que muramos, del Señor somos." El hombre nuevo sólo se encuentra en el cuerpo de Cristo. Así todos somos miembros unos de otros, y todos juntos unidos en el Espíritu hacemos el cuerpo del cual Cristo es la cabeza. Para Marcel Bataillon el Erasmo que se ve aquí en la lectura del *Enchiridion*, y en la comprensión del cuerpo de Cristo, es un Erasmo pietista, que deja entrever con la presencia de Cristo su sentido de la gracia de Dios.[38] Por eso esta doctrina es igual que el camino de perfección.

Es interesante notar también que esta idea de la unidad de los cristianos en Cristo rompe todas las barreras de una Europa fragmentada por credos, clases, razas y fronteras. El carácter solidario e igualitario del concepto de cuerpo de Cristo lleva implícita la idea de comunidad. Como bien apunta José Luis Abellán, aquí se resalta la condición de miembro del creyente, su libertad y su igualdad con los otros.[39] Es decir, la libertad como gracia para el ser humano. Quizás por eso esta comprensión del cuerpo de Cristo en el erasmismo, como sugiere Marcel Bataillon, se adentró tanto en la

cultura española, precisamente haciendo las veces de una reacción y un mecanismo de defensa contra la represión, la intolerancia, los prejuicios raciales, la lucha de clases y la limpieza de sangre.[40] Si esto es cierto como creemos, cuán vigente sigue siendo san Pablo y la comprensión erasmiana del ser humano en nuestra historia presente plagada de genocidios, racismos y etnocentrismos.

B. El libre albedrío

En su *Paráfrasis de la Epístola a los Romanos* (1517), Erasmo sale al paso de sus críticos alemanes. Para él nadie se condena sino por su propia culpa, pero la salvación es beneficio y gracia de Dios, que le perdona sólo por los méritos de Cristo. En 1524 escribe un tratado sencillo de latín para enseñar a los niños latín y las verdades cristianas. Es un diálogo entre Aulus y Barbatius. Se cree que el primero era Erasmo y el segundo Lutero. En el diálogo se expresan elementos básicos de la fe cristiana sin que aparezca la tensión entre el libre albedrío y la imposibilidad humana. Más tarde su defensa del libre albedrío ante los nuevos legalismos, y con su *De libero arbitrio*, toca el nervio más sensible del luteranismo,[41] y da un apoyo a la comprensión anabaptista de la salvación, dejando al ser humano libre para escoger o rechazar la dádiva salvífica de Dios. En otras palabras, que no somos totalmente impotentes para buscar a Dios.

C. La oración

Es la actitud del alma hacia Dios. En un cristianismo que promueve la interioridad de la persona, la oración silenciosa o mental, que no era repetición memorizada de oraciones ya escritas, era una práctica necesaria y radical. Erasmo rechaza, y con él todos los cristianos que buscaban una espiritualidad profunda, la repetición sin sentido y mecánica, casi mágica, de las oraciones. Las únicas oraciones que se salvan de su crítica eran todas aquellas que venían textualmente de las Escrituras. Según Marcel Bataillon un libro de Erasmo que se creía perdido, *Modus orandi* (Modo de orar) da las pautas de cómo debe ser la oración sencilla, constante y con recogimiento interior.[42] Dicho libro fue traducido en España, y por orden de la Inquisición el fraile carmelita Gaspar Nieto lo examinó y lo encontró "muy bueno y provechoso."[43] Como las oraciones o

rezos eran indispensables en la liturgia, Erasmo no sólo critica la confesión auricular y el culto a los santos, sino también las oraciones que se repiten. No en el mucho hablar está la virtud de la oración, sino en la madurez del espíritu; no en el movimiento de los labios, sino en el deseo ardiente del corazón; que así como el conocimiento no debe ser deficiente, tampoco la oración debe ser fingida.[44] En el *Elogio de la locura* ésta expresa:

> Y todas estas actitudes, tan estúpidas que casi me avergüenzan a mí misma, son sin embargo dadas como buenas, y eso no por el vulgo solamente, sino también por los que predican la religión.[45]

D. Las ceremonias

Estas tienen lugar en la iglesia si ayudan al creyente a adentrarse en los misterios de la fe en Cristo. Erasmo rechaza el repetir actos que no se entienden, como en el caso de las letanías. Él sabe que las ceremonias estorban muchas veces el ejercicio de la interioridad, y que no sirven para levantar el espíritu a Dios si responden más a un legalismo, a un ordenamiento rutinario. Para Erasmo mucho del rechazo al formalismo ceremonial implica una vida piedosa en libertad. Las ceremonias son el medio no el fin en sí, para levantar el espíritu hacia Dios. Lo exterior es un engaño porque desvía al creyente de la verdadera religión, puesto que desecha a Cristo. Más bien los responsables de dirigir al pueblo hacia Dios trafican con la religión ceremonial. Por eso la locura habla así de los religiosos en las órdenes:

> Una gran parte de éstos pone tanto apego en sus peculiares ceremonias y en humanas tradicioncillas, que creen que un solo cielo es premio poco digno para tantos merecimientos; no se dan cuenta de que Cristo, sin fijarse en todas estas minucias va a exigirles sólo que hayan puesto en práctica su mandamiento: caridad.[46]

E. Las Escrituras

Ellas son las que inspiran la fe. Deben ser traducidas a todas las lenguas de la tierra. Erasmo cree que el mundo debe hacerse cristiano, no por medio de especulaciones sino conociendo las verdades de Dios en las Escrituras. Para él su vida en Cristo está

basada en impregnarse de los evangelios, especialmente Mateo, y de éste de seguro el sermón del monte; de las epístolas, las paulinas. Por la misma razón está en contra de tantas escuelas de dogmática, desde tomistas hasta escotistas:

> En todos ellos hay tanta erudición, tantas dificultades, que me parece que a los apóstoles mismos les sería necesario de nuevo el Espíritu Santo, si se viesen precisados a discutir de esos temas con esa nueva clase de teólogos.[47]

F. La vida en el Espíritu

La interioridad no es posible sin el fuego del Espíritu Santo que lleva al cristiano de la carne al espíritu, a la vía más alta con Cristo. Es esencialmente un movimiento del pensar que no se detiene en lo visible, ni en la letra. El pensamiento se desprende de las Escrituras para elevarse a Dios, porque es su Espíritu el que da vida, como diría san Pablo porque "la letra mata" (2 Co. 3:6). Así, para Erasmo como para los iluminados españoles, el Espíritu es un principio hermeneútico básico. Las Escrituras deben leerse de esta manera. Es la única manera de encontrar la espiritualidad bajo la letra. Para algunos anabaptistas como Hans Denck el espíritu humano responde así a la palabra viviente interior. El Espíritu da esa luz interior para que las Escrituras se hagan palabra de Dios interiormente. Este es el deleite supremo del creyente. O como Erasmo dice: *At que haec est futurae felicitatis tenuis quoedam degustatiuncula* ("¡Y esto no es más que una leve degustacioncilla de la futura bienaventuranza!").[48]

G. La gracia

Ya he señalado la postura de Erasmo en cuanto al libre albedrío, la cual le causó la agria polémica con los luteranos. Pero por la comprensión que él tiene del cuerpo de Cristo y de la interioridad de la fe, no se puede negar rotundamente la necesidad de la gracia de Dios en el esquema erasmiano. En el proceso inquisitorial de Diego de Uceda se descubre en España la existencia de un tratado de Erasmo, *De immensa misericordia* (Inmensa misericordia).[49] En esta obrita que era un sermón, se reconoce la sola misericordia de Dios contra dos grandes males que amenazan al

ser humano: la excesiva confianza en sus propios méritos junto con el pesimismo y, por otro lado, la desesperación e impotencia del ser humano para lograr su destino por sí mismo. Elemento que cala bien en la cultura española y del cual dan testimonio obras de la literatura de finales de siglo y principios del barroco español. Marcel Bataillon emparenta esta comprensión de la gracia de Erasmo con el *Miserere* del dominico italiano Savonarola.[50]

H. La paz

Bajo la comprensión de la "filosofía de Cristo" se haya la misión de paz entre los hombres. La comprensión de paz erasmiana permite ser reconciliador, elevarse por encima de los sectarismos y partidos. Erasmo, como ya lo indiqué arriba, no quiere comprometerse con ningún grupo eclesial, y muere como hombre consecuente con sus convicciones de paz y libertad. Su postura pacifista lo lleva a ser anti-imperialista. La idea de Cristo como "el príncipe de paz" caló muy hondo en el asceticismo occidental, y la búsqueda de la paz era el insentivo del evangelio como se ve en fray Luis de León. Siguiendo el Padre nuestro, Erasmo dice:

> Díme, ¿cómo es que un soldado, durante el culto divino, ora con las palabras del "Padrenuestro"? ¡Qué descaro, atreverte a llamar a Dios Padre, cuando le estás cortando la garganta a tu hermano! "Santificado sea tu nombre". ¿Cómo pudiera el nombre de Dios ser menos santificado que con la violencia de unos contra otros? "Tu reino venga". ¿Así es como oras, mientras estás planeando tanto derramamiento de sangre para conseguir un reino para ti mismo? "Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra". Pero la voluntad de Dios es hacer la paz, y tú te estás preparando para la guerra. ¿Tú oras por el pan nuestro de cada día a nuestro Padre común cuando al mismo tiempo quemas las cosechas de tu hermano, y preferirías que se te pierdan las cosechas antes que él saque algún beneficio de ellas? Y aún, ¿cómo puedes decir: "Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores", tú que estás presto a asesinar a tu prójimo? Tú oras para ser defendido ante la prueba del peligro, pero tú mismo te arriesgas ante el peligro para hacer peligrar la vida de tu hermano. Tú imploras ser liberado del maligno mientras estás tramando el peor de los males contra tu hermano? [51]

Fray Luis de León coincide en este aspecto con la idea erasmiana, porque ambos convergen en la base misma de las Escrituras. Al respecto Luis de León expresa después de 1583:

> Podemos también relacionarnos con otros con cortesía y respeto. Y no debiéramos olvidar que el desorden puede estar aún enmascarado y hacer que parezca como paz, pero es guerra que se esconde por debajo. La paz puede establecerse de tres maneras: respetando a Dios; respetándonos a nosotros mismos; y respetando a los otros seres humanos.[52]

No se puede pasar por alto el hecho de que Menno Simons, en este mismo horizonte irénico, escribió a una iglesia de Prusia en 1549:

> Que nadie tenga ninguna queja u ofensa acerca de su hermano, aunque tu pobre compañero por ignorancia o transgresión haya pecado contra ti, y en ese sentido te deba diez o veinte centavos. No ataques así con vehemencia a tu hermano que ha errado, pero más bien recuerda cómo tu propia cuenta permanece delante de Dios, es decir, que tú debes muchos miles de pesos y no tienes ni un centavo con qué pagar.[53]

I. Las propiedades

En una época, por cierto parecida a la nuestra en muchos sentidos, donde muchos tenían poco y pocos tenían mucho, se había pasado del feudalismo a la burguesía. El número de pobres aumentaba y las ciudades crecían con sus cinturones de miseria. El pensamiento erasmiano denuncia el uso abusivo y egoísta de los bienes por parte de la aristocracia. En el *Enchiridion* acusa a los poderosos de acumular riquezas sin interesarse en hacer con ellas un bien común. Llega a declarar: "*Propietatem christiana caritas non novit*" (la caridad cristiana no conoce la propiedad privada).[54] En el erasmismo se halla latente la práctica de la comunidad, aunque él no fundó ninguna comunidad. De hecho, Erasmo critica la acumulación de las riquezas, y sobre todo en el seno de la comunidad de fieles, la cual tiene que ser modelo del cuerpo de Cristo. La ambición material va en contra del amor, de la paz, de la profundidad espiritual que se encuentra en el mandamiento de Cristo de amar a Dios y al prójimo como a sí mismo. En el asunto de posesiones hay que ser también solidario con el cuerpo de Cristo, un espíritu con el espíritu de Cristo. Es "considerar que todos tus bienes son la propiedad común de todas las personas".[55] Sin lugar a dudas algunos líderes

anabaptistas se sentirían respaldados por el pensamiento de Erasmo en este sentido.

Precisamente es en el amor donde la idea de cuerpo se concreta en el Espíritu. Al respecto dice Erasmo: "No creeré que estás en el Espíritu hasta que yo no vea en ti el fruto del Espíritu".[56] Aquí, a la luz de las posesiones, es cuando hay que ser un cuerpo con el cuerpo de Cristo.[57] El cuerpo de Cristo se hace presente en tiempo de necesidad. El que acumula no es cristiano:

> Si eres rico, recuerda que eres administrador, no el amo de tus riquezas, y sé cuidadoso cómo administras las propiedades que son mantenidas en común.[58]

J. El amor

La ambición material va en contra del amor, de la paz, de la profundidad espiritual que se encuentra en el mandamiento de Cristo de amar a Dios y al prójimo como a sí mismo. Se deduce entonces que la falta de amor es pecado contra el hermano. O sea, es pecado personal y también social. El amor se experimenta como don de Dios por encima de la fe y la esperanza. Ese amor se vive de cara a Dios en relación con el hermano, y le da autenticidad a la fe cristiana. De esta manera se entiende y se define el amor en función del cuerpo de Cristo:

> Es corregir suavemente al errado, enseñar al ignorante, levantar al caído, consolar al quebrantado, ayudar al que lucha, sostener al necesitado, en una palabra, dedicar todos tus recursos, todo tu celo, todo tu cuidado a este único fin: beneficiar a tantos cuantos puedas en Cristo.[59]

El amor de Dios es principio y fin, es fuente y objeto. Como don es presencia de Dios, gracia que contiene en sí toda perfección.

Los puntos presentados aquí no intentan ser ni siquiera una síntesis apretada de todo el pensamiento amplio de Erasmo. Los veo como elementos convergentes que se encuentran en menor o mayor grado tanto en grupos anabaptistas como dentro de la espiritualidad española, durante la monarquía de Felipe II de manera soterrada. Estas tres tendencias son expresiones espirituales entrecruzadas de una reacción contra la corrupción y el abuso en la Iglesia.

Dame prudencia para evitar esos que me hacen engreír con sus adulaciones, y la paciencia para soportar aquellos que trabajan contra mí. [60]

La espiritualidad radical

I. Entre el exilio y la clandestinidad

Existen innumerables estudios y de enorme valor en cuanto a la españolidad y la visión espiritual en este siglo XVI. Mi intención aquí es poner de relieve algunos aspectos que muestran el peregrinaje del pensamiento erasmiano, en el terreno abonado de la espiritualidad radical española y en la vida interior soterrada y reprimida por el cristianismo oficial. Por cierto, en esto se parece también a la espiritualidad anabaptista que padeció otras formas inquisitoriales.

La libertad que encontraron las ideas al principio de siglo se fue desvaneciendo. Carlos V fue endureciendo su postura especialmente después de la Dieta de Worms (1521) y su hijo Felipe II la endureció férreamente. La dureza de todos los centros de poder en el gobierno religioso y político, reflejaba la inseparable unidad entre la Iglesia y la monarquía. Cualquier asunto que afectaba a uno, afectaba a los dos. Por tal motivo todo intento de expresar la fe por vías diferentes o heterodoxas se consideraba herética, y por lo tanto un problema político que era necesario detener, porque iba contra la nacionalidad española.

Los especialistas del derecho canónico y del derecho civil establecieron la lógica del derecho, las estrategias y "la teología" para la justificación de la represión y la tortura. Así se legalizaba y se sacralizaba al mismo tiempo el control de las ideas. Estos mecanismos no sólo fortalecían los poderes en la sociedad, sino que marginaban toda idea nueva o vieja que no servía al sistema como un problema básicamente político. Ciertamente, es una tesis aceptada hoy día que muchos de los miembros de los nuevos movimientos espirituales eran considerados revolucionarios peligrosos. Para las

autoridades no eran simples reformadores. No eran religiosos ignorantes, visionarios radicales, sino gente influyente, algunos hasta aristócratas, intelectuales y no pocos conversos o "nuevos cristianos".[61]

Algunos estudiosos del tema reconocen que no es fácil catalogar los movimientos espirituales de este siglo, con especial referencia a los intelectuales que fueron perseguidos, enjuiciados y que tuvieron que huir de España. Se les denomina de muchas maneras: "reformados", "luteranos", "calvinistas", "erasmianos", "alumbrados", "dejados", "recogidos" o simplemente "herejes". Otras veces se usan estas categorías indistintamente sin distinguir entre uno u otro movimiento. Marcelino Menéndez Pelayo usa "heterodoxos" o "protestantes", pero confunde luteranos con reformados.[62]

Algo más complejo sería estudiar por nombre la lista de todos los célebres y no menos ilustres personajes que buscaban un cambio en la vida espiritual del pueblo y de los conventos. Muchos fueron denunciados a la Inquisición y procesados por "erasmianos" o "luteranos", como Juan de Vergara, Bernardino Tovar, Mateo Pascual, Alfonso de Virués, Luis de León o Teresa de Jesús. Casi todos los místicos españoles estuvieron bajo la mira de la Inquisición como sospechosos de alguna tendencia radical, específicamente de alumbradismo. Otros españoles salieron al exilio, cosa que aún en la época moderna siguió siendo la forma de que la intelectualidad preservara no sólo la vida, sino una manera diferente de pensar. Algunos ya no volvieron a su patria como Jaime de Enzinas, Francisco de San Román, Francisco de Enzinas, Juan Luis Vives, Juan de Valdés y Pedro de Lerma entre otros.[63]

Se dirá, como algunos escritores sostienen, que el éxodo de los españoles a Italia, Francia, Alemania o Inglaterra, fue voluntario. Es decir, que si se salieron fue porque así lo quisieron. ¿Quién se iba a quedar? ¿Quién iba a volver, sobre todo después de 1556, cuando se endureció la represión y todo olor a heterodoxia o "luteranismo" es disipado a fuego, tortura y sangre? Los que pertenecen a la intelectualidad salen al exilio. Como en todo momento histórico de represión y mordaza, España se empobrece. Algunos de estos exiliados tuvieron vidas azarosas, que rayaban en lo novelesco, errantes de ciudad en ciudad. Por su pensamiento sistematizado, su originalidad, su influencia en la espiritualidad

radical en España y fuera de ella, me detendré en tres personalidades claves: Miguel Servet, Juan Luis Vives y Juan de Valdés.

A. Ni católico ni protestante: Miguel Servet o Servetus

Aragonés de origen, humanista célebre y polémico. Servet fue teólogo, médico que descubrió la circulación pulmonar de la sangre, lingüista, filólogo, geógrafo y místico. Fue un hombre típico del renacimiento. Supo adaptar su vasto conocimiento a una vida de constante exilio e intriga. La obra que le trajo más persecución por parte de la Inquisición y de los protestantes europeos fue *De Trinitatis erroribus* (Sobre los errores de la Trinidad), publicada en 1531 en Hagenau. Se refugió por un tiempo en Estrasburgo en casa de Martin Bucer que lo acogió con sensibilidad cristiana. Allí se hizo anabaptista.[64]

Desde Basilea empezó la persecución protestante contra él. Escribe una explicación como defensa de su libro sobre la Trinidad, en donde señala que su filiación de hijo de Dios depende de Cristo, *sicut ex capite membra* (como de la cabeza los miembros). Usa la metáfora muy conocida del cuerpo de Cristo. En 1534 se encuentra en Paris con Juan Calvino y se establece una amistad y una larga correspondencia que llegará a ser fatal para Servet. En 1553 es encarcelado en Viena de donde se escapa; es condenado y quemado en efigie por la Inquisición. Pero más tarde con intrigas e intervenciones directas Calvino lo atrae a Ginebra. Allí es juzgado y quemado vivo, en octubre de 1553. Muere así un místico y humanista que por huir de la hoguera de la Inquisición cae en las llamas de la Reforma. Muere con su fe en Cristo sin ser católico ni protestante.

B. Ilustre exiliado: Juan de Valdés

Conocer e interpretar el pensamiento espiritual y teológico de Juan de Valdés es venir al encuentro de un cristianismo radical, sin ser necesariamente luterano. Él va más allá, a un misticismo de amor sacrificial.

Desde la postura más generalizada de que Juan de Valdés fue "luterano", "calvinista" o la más vaga "protestante" (no católico) tenemos la de Marcel Bataillon que considera a Valdés erasmiano, y

a José Nieto que lo incorpora al grupo de los alumbrados, pero le niega su carácter místico.[65]

Me parece que Valdés fue uno de esos espíritus humanistas libres, como Erasmo y Servet, que fueron consecuentes con sus convicciones de búsqueda de cambio a una verdad más pura. Algunas de sus ideas coinciden con el luteranismo, el calvinismo, el erasmismo, el anabaptismo, los iluministas y místicos "dejados" de la segunda mitad el siglo XVI.

Juan de Valdés estudió en Alcalá de Henares y perteneció al grupo de los alumbrados inspirado por Pedro de Alcaraz, en el palacio del marqués de Villena. Se adelantó a cualquier sistematización cristiana no católica de un catecismo con su *Diálogo de la doctrina cristiana* (1529). José Luis Abellán considera que esta primera obra tiene bases erasmianas.[66]

El cristianismo interior se encuentra claramente expuesto en Valdés con explícito reconocimiento de la salvación por la fe. Para él *fides est fiducia* (fe es confianza), la cual como fe viva es raíz de toda obra de amor. Así, fe, esperanza y amor están unidos en perfecta intimidad en el creyente.[67]

El pensamiento valdesiano, como el erasmiano y el anabaptismo coinciden en su rechazo a la devoción a las imágenes, a la confesión, a la superficialidad de la fe y en su crítica a los rezos de los clérigos. Ahora, esa carga mística que acompaña a Valdés lo hace un espíritu crítico como expresión de la libertad que busca la perfección íntima. Dicha libertad está puesta a prueba ante los valores religiosos de su tiempo, por un lado, y ante la contemplación personal en la oración mental cuando el alma se levanta en amor hacia Dios. La piedad debe empezar y avanzar hacia Dios.

La presencia teológica de Juan de Valdés es evidente. Pero, su pensamiento avanza al campo de la lingüística con su obra *Diálogo de la lengua*. La crítica histórico-lingüística es unánime en calificar esta obra valdesiana como joya de las letras hispanas.[68] Por supuesto, los trabajos filológicos de Juan de Valdés eran una necesidad humanista y cristiana urgente. Esto es así, ya que era importante fijar el idioma vernáculo entroncado con el latín, pero desarrollado, independiente y maduro. Era necesario cultivarlo para que le diera autoridad al pensamiento español y le quitara su carácter vulgar. En ese tiempo, muerto Antonio de Nebrija, no hubo quien usara el castellano con tanta brillantez, gracia e ingenio, como Juan de Valdés.

Por sus posturas cristianas Valdés huyó a Italia donde permaneció el resto de su vida en Roma y Nápoles. Allí escribe el *Alfabeto cristiano* y *Comentarios a las epístolas de San Pablo*, y a su muerte en 1541 tenía el reconocimiento de místico y caballero cristiano.

C. De la dignidad humana: Juan Luis Vives

Mientras Juan Valdés interioriza la fe en Cristo, Juan Luis Vives interioriza el acercamiento filosófico de la experiencia cristiana. Vives nace en Valencia (1492-1540) miembro de una familia cristiana conversa. O sea, crece sabiendo que es "cristiano nuevo" o que su sangre "no es limpia". Es uno de aquellos que prefiere el exilio antes que el Santo Oficio. Algunos especialistas hablan de "un exilio voluntario" de Vives, matizando un poco la idea de que él se fue de España porque quiso, y nunca volvió a su patria. Si Juan de Valdés hace de Italia su nueva patria, Vives lo hace de Bélgica. ¿Cómo iba a volver a su tierra si su padre Luis Vives fue quemado vivo en 1524, y los restos mortales de su madre Blanca March, muerta en 1508, fueron desenterrados y quemados en 1529? ¿Cómo no escoger el exilio si sus hermanas son perseguidas, sus bienes confiscados y mueren en la más absoluta miseria? [69]

Vives fue humanista cristiano, filósofo, filólogo y teológo que prepara el camino a la psicología moderna en su obra De Anima (Sobre el alma). Cierra el triángulo del humanismo cristiano con su amistad entre Tomás Moro y Desiderio Erasmo. Su evolución en las ideas del pensamiento humano y la ética cristiana es un peregrinaje alejándose críticamente del escolasticismo y de los esquemas mentales y sociales de la Europa medieval. Dicho peregrinaje es geográficamente una realidad entre Valencia, Paris, Londres, Lovaina. Sólo Brujas supo comprender su exilio contra el oscurantismo religioso, político y universitario.

En su pensamiento Vives busca guiar hacia la concordia. La reconciliación de los hombres entre sí, y de estos con Dios, es una constante en sus escritos. Él expresa que Dios creó al ser humano para la paz y que éste es apto para el amor. Aunque Vives no se identifica como un místico al estilo de Juan de Valdés, su pensamiento común con Erasmo está cargado de profunda preocupación cristiana en la línea del *Enchiridion o Manual del caballero cristiano*. En su *De subventione pauperum* (Sobre la

subvención de los pobres, 1526) toma una postura comunitaria y de solidaridad con el prójimo. Siguiendo a Platón reafirma que la felicidad es evidente cuando de la sociedad desaparecen los conceptos de "lo tuyo" y "lo mío". Así se expresa:

> El deseo de amontonar riquezas nos endurece el corazón, nos hace insensibles, sin entrañas, salvajes: expulsa todos los sentimientos humanos y delicados: nos creemos con todo derecho a exigir todo y contra todos: no sólo no socorremos a los necesitados con las riquezas amontonadas, sino que despojamos a los desnudos.[70]

Para Vives lo que recibimos de Dios no es sólo para nosotros. El pobre no es sólo el necesitado de los bienes materiales. El pobre es todo el que necesita ayuda para ser más humano; esto implica también consejos, autoridad, amistad, dignidad. No se puede pasar inadvertido el carácter transitorio en este sentido entre el concepto medieval y el renacentista de la ayuda social a los necesitados.

Las oraciones de Vives en su *Ad animi exercitationem in Deum conmentatiunculae* (Comentarios para despertamiento del ánimo en Dios, 1535) traducido al castellano en 1537 por Diego Ortega, guarda mucha semejanza con los *Ejercicios espirituales* del fundador de los jesuitas, Ignacio de Loyola, y gustó mucho en los claustros españoles.[71] Así la espiritualidad humanista penetra también en la espiritualidad conventual.

Como un gran humanista crítico, Vives supo poner el dedo en la llaga de la sociedad decadente. Su pensamiento no era otra cosa que expresión de sus convicciones cristianas. No se cansa de escribir a los protagonistas de esa época, y que eran sus amigos: Carlos V, Enrique VIII y el papa Adriano VI. Les anima a buscar la paz; critica el imperialismo cruel y la tortura inhumana.

II. De la espiritualidad reprimida

El siglo XVI, con tantas corrientes entrecruzadas, con una Reforma en marcha pero obstaculizada y la Inquisición activa, no permitió ver el luteranismo arraigado en suelo peninsular. La interioridad juega un papel clave en el desarrollo de una espiritualidad atajada o encerrada. Es el iluminismo en sus diversas tendencias que va a concretar las experiencias espirituales no

oficiales. Ahora bien, no son muy claras y precisas las fronteras de este iluminismo. José Nieto habla de *alumbrados* que se pueden subdividir en *dejados*, los *recogidos* más místicos y los *visionarios*.[72] Muchas de estas experiencias se fomentaron dentro de la orden franciscana.

El "recogimiento" no intentó una separación tajante con la ortodoxia. Busca reconciliar la "interioridad", la afectividad con la ortodoxia.[73] Se trata de que el alma se despoje de todo lo exterior como método para llegar a Dios directamente. Esto se logra no pensando nada. Es un asunto experiencial y no racional. Con la oración mental se llega al más alto punto de unión con Dios.[74] Es la espiritualidad que surge en los conventos de los franciscanos de Castilla la Nueva. Su expresión más clásica se encuentra en el *Tercer abecedario* de Fray Francisco de Osuna. El conocimiento de Dios es producido por el recogimiento que se transforma en un conocimiento amoroso. En la oración mental los gemidos de los labios vienen del corazón como gemidos de amor por el Espíritu. Como dice san Pablo en Ro. 8:18: "El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios". Esto a la vez nos lleva a un estado de quietud y confianza en Dios que resume todo pensamiento. Así no se piensa nada, y se piensa todo en Aquel que es amor.[75]

Los "alumbrados", conocidos también como "dejados" o "abandonados" proliferaron en distintas manifestaciones sin conformar un movimiento o tendencia sólida y homogénea. Se organizaron en grupos de oración y estudio bíblico en casas y conventos. Se sentían unidos sólo por esa comunión íntima con Dios y su Espíritu que los iluminaba en la interpretación de las Escrituras. Es evidente que a estos cristianos no les interesaba la teología o las enseñanzas directivas de la Iglesia. Se sentían en total libertad para buscar y entender a Dios dejándose, abandonándose al amor de Dios.

El ser "dexado" es entregarse a Dios en confianza plena, lo cual permitía a los hombres y mujeres libertad para seguir a Dios sin necesidad de las prácticas ceremoniales de la Iglesia. No sólo se ve aquí otra piedad, sino otra hermenéutica que es radical como la que viven los anabaptistas en Suiza. Muchos de los que engrosaron las filas del alumbradismo fueron conversos o "nuevos cristianos". De ahí que estas manifestaciones espirituales místicas tengan cierto entronque con la espiritualidad judía y musulmana.[76]

El fenómeno de los alumbrados tuvo sus momentos de mayor manifestación vital en 1525, 1574 y 1623., entrecruzado y paralelo al mismo tiempo con la mística. Al ser procesado por el Santo Oficio en 1525 en Toledo buscó la clandestinidad. Aún se reconoce que esta espiritualidad no es un producto directo del luteranismo. Aunque luteranos, calvinistas, erasmistas y alumbrados manejaron elementos de la religiosidad comunes a todos.[77]

Con una espiritualidad formulada de esta manera el ser humano es completamente libre para abandonarse al amor de Dios, sin obstáculos, ni intermediarios, ni ataduras de ningún tipo. El cuerpo de doctrinas y las estructuras eclesiales pierden su función. La clave es la presencia del Espíritu iluminando al creyente en su interior. El Espíritu es guía para interpretar las Escrituras. Esta manera de entender la doctrina de la iluminación por sí sola es base de toda práctica cristiana que necesitaba ser reprimida por herética.[78]

Una de las vidas más salientes y significativas del alumbradismo fue Pedro Ruiz de Alcaraz, hijo de judíos conversos nacido en Guadalajara en 1480. Trabajó para los marqueses de Priego y Villena. En el castillo de este último conoció a Juan de Valdés. Después de seis años de cárcel y tortura fue condenado por la Inquisición a cadena perpetua por hereje. La religiosa franciscana Isabel de la Cruz fue quien lo inició en el iluminismo según la propia confesión de Alcaraz en la cámara de torturas.

En términos generales aunque el iluminismo es manifestación propia de la espiritualidad heterodoxa española, tiene su vigor e inspiración convergente en los movimientos de renovación religiosa que hay también entre los anabaptistas, en la *Devotio moderna* y en la *Imitatio Christi*.[79] También, por lo que ya se ha expresado, no hay duda de que las ideas erasmianas contribuyeron a esta espiritualidad.

Oh Señor, anhelo recibirte con profunda devoción y amor ardiente, con todo el afecto y el fervor de mi corazón. [80]

El Espíritu en las letras

No busco desarrollar en toda su extensión este punto. Sería un trabajo de investigación muy especializado en un mar español de más de tres mil obras de carácter místico y ascético. Los siglos anteriores prepararon la producción literaria espiritual en la mística y en la literatura en general. No es accidente que el siglo de oro de la literatura española también cubra el período dorado de la mística. Aunque parezca contradictorio, la espiritualidad en este siglo no fue escapista por naturaleza. Fue motivadora de innumerables obras en prosa y poesía que hasta hoy no han sido superadas.

El período clásico de la mística con santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz recibió su influencia directa de una sólida tradición espiritual ascética y contemplativa de años anteriores. Menciono los representantes más significativos de esa espiritualidad que dan gran aporte a las letras españolas.

Los franciscanos sostienen que el misticismo es una ciencia puramente de amor afectivo en sí. Lo que importa es lo sentimental, sin que interese como mediación el discurso. Para los dominicos la contemplación mística consiste en el ejercicio de la inteligencia. Los carmelitas pudieron armonizar ambas tendencias en un esfuerzo integrador y ecléctico.[81] Al analizar las obras literarias de místicos y teológos, se ve que la espiritualidad española coincide con la exaltación de la humanidad de Cristo como práctica y modelo de fe, con el personalismo sensible y amoroso por el prójimo, y con el huir de la alienación y la inercia espiritual, para lo cual es necesario ser activo en la práctica del amor como peregrinación o vía hacia Dios.

El camino ascético y místico buscan la perfección y convergen en su imitación a Cristo. A través de tres vías de ejercicios la ascética llega a la perfección: *la purgativa* limpia al ser humano de las afecciones que lo alejan de Dios; *la iluminativa* sigue la imitación de Cristo, la oración; *la unitiva* une al creyente con Dios en íntima comunión de amor. La mística española mezcla la

contemplación, la actividad cristiana con el libre albedrío, la imitación y el amor de Cristo. Puedo decir sin exageración que no hay mística en ese tiempo sin un compromiso con Cristo. Esta mística pasa por una comprensión cristológica. Comprensión que no separa lo cristológico de lo soteriológico, porque seguía las tendencias de la primera Patrística, en cuanto a la persona y obra de Cristo, contrario a la interpretación de Anselmo. Muchas composiciones poéticas, algunas de las cuales han llegado hasta hoy como anónimas, expresan este sentido místico. Sirva de ejemplo este soneto:

Soneto a Cristo crucificado
(Anónimo)

No me mueve, mi Dios para quererte,
el cielo que me tienes prometido;
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.

¡Tú me mueves, Señor! ¡Muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido!
Muéveme el ver tu cuerpo tan herido;
muéveme tus afrentas y tu muerte.

Muéveme, en fin, tu amor en tal manera,
que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno, te temiera.

No me tienes que dar porque te quiera;
pues aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

I. Los escritores espirituales de la España de Carlos V

Esta es la época de importación del renacimiento italiano y de algunas tendencias místicas, como ya se ha visto. Es la época de la iniciación y del predominio ascético.

Fray Francisco de Osuna (1492-1540) va a influir, como fray Luis de Granada, en la mística carmelitana. Sus escritos son la mejor expresión de la ascética franciscana y la representación del "recogimiento" en *Abecedario espiritual*. Con su *Tercer abecedario espiritual* se ve más completo el recogimiento franciscano del cual

Osuna es buen representante, alejándose del alumbradismo de los "dejados" más radicales.[82] Para él la oración de recogimiento es la vía hacia Dios. El hombre es capaz de amar a Dios con un amor natural sin esfuerzo. Amar a Dios es tarea fácil, sólo nos toca pensar en ello. La justicia consiste en el reconocimiento de nuestro amor por él. Después que Dios nos da su amor, como respuesta a nuestro amor, viene la iluminación como segundo estadio. Pero no es iluminación para entender las Escrituras sino como transformación y unión con Dios.

Osuna difiere de Alcaraz porque aquél tiene una idea muy optimista del ser humano y de su amor a Dios. Para Alcaraz no hay nada que nos haga merecedores de que Dios nos ame. Su amor es pura gracia. La iluminación para Alcaraz es indispensable para encontrar el sentido propio a la Biblia, lo cual permite nuevos significados. En esto se aleja también Osuna de Alcaraz y los "dejados". Alcaraz coincide más con Valdés al mostrar que el amor de Dios es una gracia soberana que establece una nueva relación entre los seres humanos y Dios. Él se acerca por su Espíritu, ilumina y guía en la comprensión de su Palabra. Osuna descansa en la tradición escolástica franciscana de un Duns Escoto.[83]

San Juan de Ávila fue un incansable predicador y asceta, conocido hoy como "el apóstol de Andalucía" (1500-1569). Escribió una de las páginas más sublimes que se hayan escrito en la mística española acerca de la cruz y de Jesús crucificado, y del angustioso llamamiento del alma que se siente en terrible soledad. Ávila fue absuelto después de un juicio de la Inquisición. Su libro *Avisos y reglas cristianas* (1556) fue prohibido. Quizás su origen de sangre judía lo hacían sospechoso. Su *Tratado sobre el amor de Dios* es una síntesis preciosa de cristología, base sólida de su espiritualidad.

II. Los escritores espirituales de la España de Felipe II

La producción literaria alcanza altas cuotas de excelencia, por encima de toda represión oficial y sospecha de herejía. Tanto el teatro como la poesía y la prosa no ignoran los elementos religiosos de una época de reforma con un cristianismo fragmentado.

Fray Luis de Granada (1504-1588) fiel discípulo de Juan de Ávila, representa la ascética de los dominicos. Llegó a ser el más leído en este siglo. Su elocuencia de orador y sus meditaciones emotivas y piadosas le dieron la fama. La *Guía de pecadores* es su

obra cumbre por la estética y el contenido, con reminiscencias del *Enchiridion* de Erasmo. También escribió el *Libro de oración y meditación* basado en la Pasión de Cristo. En 1559 este libro fue investigado por la Inquisición por sospecha de iluminismo, por la exaltación de la fe y de la gracia. Según Marcel Bataillon se escapa de la censura porque fray Luis de Granada reimprime su obra quitándole huellas de la espiritualidad erasmiana y valdesiana.[84] En su *Introducción al símbolo de la fe* nos muestra su experiencia cristiana delicada, exquisita y sencilla. Habla de Dios con una reverencia y dignidad como pocos. Aquí todo es sencillo, gracioso y elegante hasta contemplando en la naturaleza a Dios. Según Martín Alonso de los escritores antiguos, Luis de Granada es el que más empapado está de naturaleza.[85] Esto lo une a la ascética franciscana que ve la mano y el amor de Dios en la creación. La naturaleza como el camino sensible para llegar a Dios, porque ella es el reflejo de la dignidad divina.

Fray Luis de León (1527-1591) es el renacentista agustino, humanista de espíritu libre, encarcelado por la Inquisición bajo la sospecha de herejía. Fue en la cárcel donde leyó los escritos de fray Luis de Granada. Allí escribe *De los nombres de Cristo* (1583), hermosos diálogos, donde la prosa está llena de delicadas y bellísimas alusiones al paisaje. Se pinta a la naturaleza con una prosa hondamente poética. Luis de León es un artista del lenguaje el cual estudia con pasión y sencillez. Lucha porque la gente sencilla conozca las cosas espirituales en el idioma nuevo. Empieza esta obra tratando de la fragilidad humana, de su miseria ante el pecado, y del coloquio que tuvieron tres amigos religiosos –Marcelo, Sabino y juliano– en la soledad del campo. En una casita de campo comentan los nombres con que se llama a Jesús en las Escrituras.

La hondura de su espiritualidad como humanista, biblista y profesor de la Universidad de Salamanca, se conoce más popularmente por su poesía. Quizás como "cristiano nuevo" sabe descubrir del Antiguo Testamento una espiritualidad sabia, de luminosa sencillez y belleza. Por eso su traducción del hebreo al castellano del Cantar de los Cantares, de gran influencia por el simbolismo en la mística, fue uno de los puntos de acusación ante el Santo Oficio. Después de cinco años en la cárcel regresa a su cátedra en la universidad, luego de escribir estos versos:

A la salida de la cárcel

Aquí la envidia y la mentira
me tuvieron ancerrado.
Dichoso el humilde estado
del sabio que se retira
de aqueste mundo malvado,
y con pobre mesa y casa
en el campo deleitoso
con sólo Dios se compasa
y a solas su vida pasa,
ni envidiado ni envidioso.

Su estilo y vocabulario es sabio, elegante y equilibrado. La serenidad y simplicidad en la vida es don del cielo en armonía con la naturaleza y el campo, en oposición a la pompa, a la ostentación y al ritualismo ceremonioso. La paz y la sabiduría del campo es un mundo idílico en contraste con la bulla y la perdición de la ciudad. Su espiritualidad cristiana se siente en la oda *canción de la vida solitaria*:

I
Canción de la vida solitaria

¡Qué descansada vida
la del que huye del mundanal ruido
y sigue la escondida
senda, por donde han ido
los pocos sabios que en el mundo han sido;
que no le enturbia el pecho
de los soberbios grandes el estado,
ni del dorado techo
se admira fabricado
del sabio moro, en jaspes sustentado!
No cura si la fama
canta con voz su nombre pregonera,
ni cura si encarama
la lengua lisonjera
lo que condena la verdad sincera.
¿Qué presta a mi contento,
si soy del vano dedo señalado;
si, en busca deste viento,
ando desalentado,
con ansias vivas, con mortal cuidado?

¡Oh monte, oh fuente, oh río!
¡Oh secreto seguro, deleitoso!,
roto casi el navío,
a vuestro almo reposo
huyo de este mar tempestuoso.
.....

La partida de Cristo, con la promesa de que enviará el Espíritu para iluminar a la Iglesia, se expresa por el poeta con un angustioso sentimiento de abandono y soledad. Es una pregunta general sin respuesta; es "el silencio de Dios" desde el valle hondo y oscuro hasta la nube que se aleja.

En la ascensión

¿Y dejas, Pastor santo,
tu grey en este valle hondo, escuro,
con soledad y llanto;
y tú, rompiendo el puro
aire, te vas al inmortal seguro?
Los antes bienhadados
y los agora tristes y afligidos,
a tus pechos criados,
de ti desposeídos,
¿a dó convertirán ya sus sentidos?
¿Qué mirarán los ojos,
que vieron de tu rostro la hermosura,
que no les sea enojos?
quien oyó tu dulzura
¿qué no tendrá por sordo y desventura?
Aqueste mar turbado
¿quién le pondrá ya freno? ¿quién concierto
al viento fiero, airado?
estando tú encubierto,
¿qué Norte guiará la nave al puerto?
¡Ay!, nube envidiosa
aun deste breve gozo, ¿qué te aquejas?
¿dó vuelas presurosa?
¿cuán rica tú te alejas!
¡cuán pobres y cuán ciegos, ¡ay!, nos dejas!

El poeta ya no se encuentra abandonado y solo en el valle oscuro, sino que busca al buen Pastor. El anhelo de paz y belleza se experimentan con el Pastor en la montaña apartada. El pensamiento evoluciona. Es un monte donde el alma enamorada encuentra amor. Es la vía del encuentro místico. El Pastor ahora es el Esposo y el alma en amor quiere desatarse de donde padece para vivir junto con el Amado.

Para Luis de León no puede haber paz perfecta sin esa trascendencia espiritual; con serenidad y sin pesimismo, en una búsqueda porfiada del amor de Dios. Esa vía tiene su equilibrio también con la naturaleza. En el refugio de los seres sencillos, con su encanto y la belleza del monte, el río, el canto lejano de las aves, el alma peregrina encuentra a Dios. La paz está en el perfecto ordenamiento que contempla en el cielo. En el suelo, abajo todo es caos, desequilibrio, oscuridad incierta.

Este marco de ensoñación con la naturaleza y la reflexión solitaria era la huella de una tradición espiritual en la poesía, como en las Coplas de Jorge Manrique en el siglo XV:

I

Recuerde el alma dormida,
abive el seso e despierte
contemplando
cómo se passa la vida,
cómo se viene la muerte
tan callando;
cuán presto se va el plazer,
cómo, después de acordado
da dolor;
cómo a nuestro parescer
cualquiere tiempo passado
fue mejor.....

VIII

Ved de cuánd poco valor
son las cosas tras que andamos
y corremos,
que, en este mundo traidor,
aun primer que muramos
las perdemos.

Dellas deshaze la edad,
dellas casos desastrados
que acaheçen;
dellas por su calidad
en los más altos estados
desfallescen.

O también en los versos apacibles de Garcilaso de la Vega en sus *Églogas*. Sin ser un religioso, Garcilaso sabe pintar al estilo de Virgilio su descanso en la naturaleza, en donde lo bello y lo sencillo de la creación se ve con una renovada espiritualidad:

Corrientes aguas, puras, cristalinas;
árboles que os estáis mirando en ellas,
verde prado de fresca sombra lleno,
aves que aquí sembráis vuestras querellas,
hiedra que por los árboles caminas,
torciendo el paso por el verde seno;
yo me vi tan ajeno
del grave mal que siento,
que de puro contento
con vuestra soledad me recreaba.
done con dulce sueño reposaba,
o con el pensamiento discurría
por donde no hallaba
sino memorias llenas de alegría.

Santa Teresa de Ávila (1515-1582) es la plenitud del misticismo español como vía válida para la espiritualidad. Después del Concilio de Trento, y ya definida la Reforma, el fervor religioso interior de los erasmistas y de los místicos alumbrados fue conducido dentro de los cauces estrictos de la ortodoxia inquisitorial. Surge así un misticismo como puerta de entrada a todas esas experiencias, con anhelos de cambio o reforma, e instinto de síntesis espiritual. Quizás por ello Teresa de Ávila y Juan de la Cruz fueron mirados con recelo por sus superiores y correligionarios. Como Luis de León y otros místicos ella también fue tomada en cuenta por la Inquisición. De hecho, todos los místicos fueron considerados sospechosos de herejía y muchos fueron a dar con sus cuerpos a las cárceles inquisitoriales. Eran mirados como radicales y subversivos por muchas razones: no tener "sangre limpia", su comprensión de las Escrituras, la oración mental, la sencillez de

vida, el concepto comunitario del cuerpo de Cristo, el amor a todos los seres humanos, aún los no cristianos y su independencia espiritual más allá del orden establecido.

La personalidad de santa Teresa es enérgica y tierna, sencilla y visionaria, femenina y práctica. Capaz de gran sensibilidad y carácter para buscar un conocimiento teológico, reformar la orden de las carmelitas y experimentar una vida intensa de contemplación mística. Todos sus escritos, incluso los doctrinales, son expresiones autobiográficas: El *Libro de su vida* (1565), el *Camino de perfección* (1570), *Las moradas* o el *Castillo interior* (1577). Este último es un tratado de oración, de doctrina y de síntesis de la mística experimental en sus diversas vías: purgativa, iluminativa y unitiva.

Ella trata la oración como el agua que riega el huerto del Hortelano, como ese amor incondicional por el Señor:

> ¡Oh Jesús y Señor mío, qué nos vale aquí vuestro amor; porque éste tiene el nuestro tan atado, que no deja libertad para amar en aquel punto a otra cosa sino a vos! [86]

En su incisivo libro *Conceptos de amor de Dios*, complemento de *Las moradas*, comenta los versos del Cantar de los Cantares de fray Luis de León. Penetra así como nadie en ese mundo interior, donde el alma despierta ante los favores de Dios, en un ambiente íntimo de encantos y perfumes, empapada de la grandeza de Dios.

En *Las moradas* santa Teresa presenta su aporte doctrinal de la oración, y con el simbolismo de un "castillo interior" que es el alma, se adentra por la puerta que es la oración. Esas "moradas" son siete y se entra a ellas de la mano de Cristo: (1ª) Con los ojos puestos en Cristo se aprende la humildad y se detesta el pecado. (2ª) Se conforma la voluntad con la de Dios, sin aferrarse a los placeres del mundo. (3ª) Alcanza la armonía del querer recto con el cuerpo a un grado de humildad superior. (4ª) Empieza una quietud, un recogimiento. Aquí se manifiestan los favores de Dios que producen paz, amor y quietud interior. (5ª) La oración de unión donde el alma renuncia para ponerse en las manos de Dios. (6ª) Es la unión plena con Dios con éxtasis, visiones y padecimientos. (7ª) Es la unión que transforma y que en santidad alcanza el grado más alto y perfecto de oración mística. Es el estado de contemplación mística de amistad perfecta con Cristo, y que sólo es posible después de la muerte.[87]

Señor...., prefiero más bien ser pobre por tu causa que rico sin ti. Prefiero ser un peregrino errante por la tierra contigo que estar en el cielo sin ti. Donde tú estás, allí está el cielo; donde tú no estás, allí está la muerte y el infierno. Tú eres todo lo que yo deseo. [88]

La radicalidad espiritual

I. Hacia el primer amor perdido

No obstante las distancias geográficas, culturales y teológicas, la espiritualidad anabaptista tiene algunas líneas convergentes con la espiritualidad española. Diría que son las dos lunas de un mismo espejo que irradia la luz del mismo Espíritu, desde la herencia benedictina, franciscana y erasmiana, hasta sus resplandores de la *Devotio moderna*, pasando por la *Imitatio Christi*, como ya he mencionado antes con respecto a la espiritualidad española. Antes que la Reforma y la Contrarreforma el anabaptismo buscaba una espiritualidad evangélica, personal y del Espíritu que sirviera para la restitución fiel de la iglesia apostólica. Volver a las fuentes como era la consigna del humanismo cristiano.

Los hermanos en Cristo, como se llamaban todos los inconformes con la reforma de Zwinglio, en 1524 formaron grupos de estudio de la Biblia. Tomaron posturas radicales negando los sacramentos de las iglesias católicas y reformadas, y comenzaron una nueva "restitución". Para ello usaron la confesión de pecados, un nuevo bautismo, y se congregaron como comunión de santos.[89] Así se apartaron del mundo y aceptaron que sus vidas iban a estar modeladas por Cristo resucitado y en la disciplina de la comunidad de fe. El 21 de enero de 1525, en la casa de Félix Mantz en Zurich, Conrado Grebel rebautiza al sacerdote Jorge Banrock (hábito azul). Este humilde comienzo de la primera congregación anabaptista es la expresión sincera y popular de una espiritualidad radical que desde Zurich e Isllikon en Suiza irradia una forma de entender la renovación en el Espíritu. A partir del estudio de la Biblia, y con el

deseo ferviente de crear una comunidad de fe neotestamentaria, hombres y mujeres crearon la *bruderschaf* (fraternidad). Por supuesto, esta postura era algo subversiva tanto para los gobernantes católicos como para los protestantes. Por esos los anabaptistas fueron perseguidos casi hasta el exterminio.

Antes de avanzar merece la pena subrayar que la espiritualidad anabaptista tiene sus orígenes y desarrollo entre las bases populares fuera de la Iglesia, mientras que la espiritualidad de "los recogidos" y de "los dejados" tuvo su mayor apoyo entre los humanistas, la aristocracia y en los ambientes conventuales. La Reforma tiene su fuerte en Alemania, principalmente entre la burguesía y en España entre las órdenes religiosas.

En Suiza, Francia, Austria, el sur de Alemania y Holanda el movimiento anabaptista emerge entre el pueblo, bajo el liderazgo de algunos teólogos con una viva tradición monástica benedictina (Michael Sattler, Hans Umlauft) y franciscana (Leonhard Schiemar; Menno Simons). [90]

Con sus matices, el diverso y complejo mundo del anabaptismo se parece a una colcha que con su diversidad, en pedazos y costuras, presenta un bonito diseño de espiritualidad sincera. Tan es así que en el sur de Alemania los hermanos radicales enfocaron su espiritualidad dependiendo en el amor y la obediencia, mientras que en Suiza buscaron el volver al amor y a la solidaridad comunitaria, al estilo de la iglesia neotestamentaria.[91] En términos generales, a pesar de que este fenómeno fue variando en sus matizaciones teológicas, según los contextos socio-políticos y su liderazgo, se buscaba una experiencia espiritual más genuina y renovadora. Los líderes como Conrald Grebel, Balthasar Hübmaier, Hans Denck, Pilgram Marpeck, Michael Sattler, Menno Simons, entre otros, no se conformaron con remendar o corregir los defectos de la Iglesia oficial. Para ellos Lutero y Zwinglio debieron avanzar más en la reforma. Evidentemente, buscaban volver al primer amor; volver a la comunidad primigenia en el amor de Cristo. Se caracterizaba su vida principalmente por una práctica cristiana que recuerda la mística conventual y la espiritualidad erasmiana.

Es un tema muy debatido aún entre los estudiosos menonitas, y no tiene una solución fácil, las influencias místicas, monásticas y erasmianas en las tendencias anabaptistas del siglo XVI. Por supuesto, que si se ve la historia con los lentes antihumanistas, anticatólicos y antimonásticos, el panorama es muy

diferente. Más bien se ven comunidades cristianas ahistóricas, casi salidas de la nada. No se puede desconocer que el intento anabaptista de la libertad y de volver a las fuentes es un logro del humanismo cristiano. En parte quizás por eso R. Bainton sostiene que el anabaptismo fue heredero de la *Devotio moderna* y de la espiritualidad franciscana, sobre todo porque eran anti-intelectualistas contra la escolástica.[92] Al igual que el misticismo español, querían una piedad sin especulaciones ni sofismas. Así como se rechazó el sacramentalismo, el ceremonialismo, el legalismo eclesial y se aceptó el *monachatus non est pietas*, también no se pudo evitar que en la espiritualidad comunitaria se estableciera cierta disciplina y excomuniones, ni tampoco se pudo evitar la expresión de cierta forma de monasticismo.[93]

Ya se ha establecido la influencia directa del pensamiento erasmiano en la espiritualidad del cristianismo europeo, la cual siguió viva, vigente y de forma soterrada en España, aún después de la muerte de Erasmo, pero más abiertamente en el norte de Europa. Otro aspecto de mi argumentación tiene que ver con la relación de las ideas erasmianas en el pensamiento anabaptista. Asunto éste muy debatido todavía, pero en el cual se siguen encontrando evidencias que arrojan luz sobre la espiritualidad radical. Una cosa en la que se está de acuerdo fácilmente es en la afirmación de que los fundadores anabaptistas no eran luteranos. Al contrario, se acercaban más hacia las ideas que sostenía Erasmo,[94] como el pacifismo, la espiritualidad, el sermón de la montaña, un discipulado personal y radical en Cristo, el libre albedrío y el rechazo de cualquier concepto sobre la pertenencia de los bienes y posesiones.

Es clara, sea intencional o no, la influencia de Erasmo en algunos líderes como Hans Denck, Conrad Grebel y Balthasar Hübmaier, especialmente cuando este último renueva sus contactos con el humanismo cristiano, luego de conocer a Erasmo en la Universidad de Basilea en 1522. Hübmaier mismo expresa simpatía y respeto por Erasmo.[95] Tomando en cuenta las opiniones que Erasmo expresa a favor y en contra de los anabaptistas, se puede pensar que él no distinguía tampoco entre los pacifistas y los revolucionarios. Sin embargo, él no escribió ningún tratado contra ellos, y quizás por eso fue acusado de anabaptista, especialmente durante sus polémicas con Lutero. Por otra parte los anabaptistas nunca expresaron ataques contra Erasmo.

Cuando el roterodano escribió a su amigo el arzobispo de Toledo, Alfonso Fonseca, el 25 de marzo de 1529, incluye palabras de encomio para los anabaptistas, y que a pesar de su vida inocente son perseguidos aún por las sectas (protestantes) y por los ortodoxos católicos.[96] Pero, en otra carta a otro amigo expresa un juicio negativo de la práctica anabaptista, cuando dice que en ellos "*corrupta est fidei integritas*" (la integridad de la fe está corrompida).[97] Más tarde, el 31 de agosto de 1535, un año antes de su muerte, escribe a Pierre Tomicki, obispo de Cracovia, sobre la masacre de anabaptistas en Münster, y sentencia: "pero el anabaptismo no ha muerto".[98]

II. El amor del peregrino: Hans Denck

En el pensamiento anabaptista desde el humanismo espiritual de Hans Denck hasta el pacifismo de Menno Simons, pasando por el espiritualismo de Gaspar Schwenckfeld y el biblismo de Pilgram Marpeck, se nota una profunda y sincera tendencia cristológica entre las facciones. Dichas disputas recuerdan los movimientos espirituales entre los grupos y órdenes españoles, buscando también un seguimiento acorde con el Jesús histórico.

Hans Denck, el más humanista y místico en su pensamiento, supo codearse con lo más granado del humanismo cristiano en la década de 1520, en Ingolstadt, Augsburgo, Nuremberg, Basilea, Estrasburgo y Zurich. Su relación con Ecolampadio es buena y sus declaraciones teológicas son menos reformadas y más cerca al énfasis erasmiano.[99] Pero su espiritualismo cristiano tiene también sus raíces en el misticismo alemán de Eckart y Tauler, cuyas ideas cayeron igualmente en los conventículos españoles. Esta manera de entender la fe cristiana no sólo es cristocéntrica sino que es una experiencia interior e íntima. Dios vive en el creyente no como la "verdad" de los escolásticos, sino "el bien", "el amor" de los místicos. De esta manera Denck fue consecuente con el *solus Christus*, el Amado, no tanto el Jesús histórico, sino el que habita en el creyente, el espiritual, el Cristo de la fe, el "Cristo en ustedes" paulino. En esto coincide más tarde con la comprensión de san Juan de la Cruz. También en ambos el amor como Dios asume cualidades existenciales, realmente ontológicas, es decir, la divinidad presente en todos los seres humanos. Algo especial sucede dentro del

creyente cuando el Espíritu de Dios hace su morada en él. Por eso los anabaptistas no veían necesidad de expresiones eclesiales visibles.[100] Esta concepción es radical por su rechazo y crítica al cristianismo oficial, y a la vez sus formulaciones se sostienen dentro de lo novedoso del humanismo cristiano. Pero como dice J. H. Yoder, en lo social este cristianismo es conservador. Le importa más la autenticidad de la fe como experiencia interior. Aquí existen puntos convergentes entre espiritualistas como Denck y Schwenckfeld y los alumbrados españoles.[101]

Hans Denck es consecuente con la tradición mística que da libertad al ser humano para no pecar. Contrario a los reformadores, y más erasmiano, apoya el libre albedrío. Es decir que en la relación salvífica entre la persona y Dios hay plena agencia o actividad humana y plena actividad divina. Lo que se conoce en teología por sinergismo, y que estaba más de acuerdo con la teología medieval que protestante. Denck cree que Cristo es un ejemplo radical de amor. Es coherente al aceptar la posición *solus Christus*, pero más que el Jesús histórico, para él lo fundamental es el Cristo de la fe, el que habita espiritualmente en el creyente, el Amor que no se consume en el alma. Por esa razón la fe es personal, interior.

El principio reformado de *sola fide* tiene que transformarse en obediencia activa (*gelassenheit,* abandono) y celo interior.[102] Es una fe como don divino que mueve al creyente porque está adentro e impulsa a la imitación de Cristo. Es un abandonarse al Cristo presente e íntimo, y no al Jesús lejano allá en Palestina. En un tratado, donde responsabiliza al hombre de sus actos y libera a Dios de la maldad humana, Hans Denck dice:

> Esa voluntad es que abandonemos todo lo propio y nos entreguemos a la libertad, que es Dios. Así el hombre se asemeja a Dios, se aproxima a la estirpe divina, como el único hijo de Dios y coheredero, Cristo. Por eso vive también según su patrón, de la misma manera en que vivió Cristo. Sí, no es él mismo quien vive, sino Cristo que vive en él....[103]

De lo expresado arriba se deduce que Cristo no sólo es ejemplo de amor, sino que vive en el cristiano donde el espíritu humano responde a la Palabra viva. Ésta exige abandono que es quedarse en el Amor y obedecerlo. Así se define entonces la *sola gratia*: voluntad divina y voluntad humana. Esta gracia es justificación por estar en Cristo, y él en el creyente. No es una

justificación externa, ajena (*iustitia aliena*), sino una respuesta personal e interna a la Palabra interior viviente. Esta inmanencia lleva a una purificación personal y sacrificial.

Pero no se piense que esta postura intimista es quietismo, indiferencia irresponsable, espiritualismo alienante. Hans Denck sostiene:

> Es oveja de Cristo aquel que oye y obedece su voz. Porque quienes oyen la ley de Dios y no la cumplen con los hechos, no son justos ante Dios.[104]

Más adelante afirma:

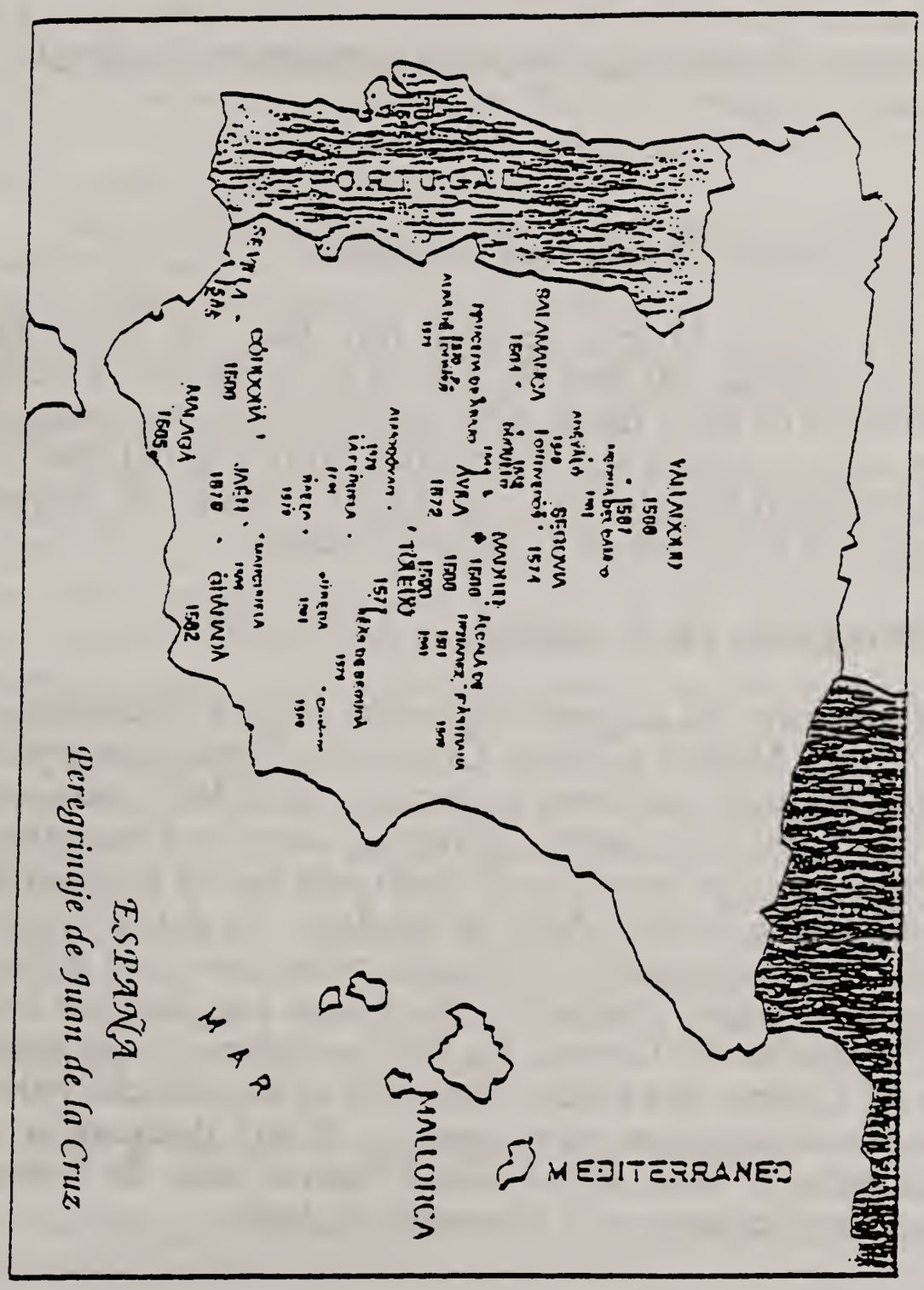
> Pero el medio es Cristo a quien nadie puede reconocer bien, a no ser que lo siga en la vida. Y nadie lo puede seguir si no lo reconoce antes. Quien no lo reconoce, no lo tiene, ni puede llegar al Padre sin él.[105]

Para ello es indispensable, y como única condición de compromiso salvífico, el abandono. Ese abandono es el medio para llegar a Dios. El compromiso del cristiano es su obediencia en el seguimiento de Cristo, que a su vez es un proceso de purificación que lleva a la liberación de todo lo que corrompe. Aquí el sufrimiento es parte de esa mística de la cruz, la cual se experimenta como dulzura de la salvación.

Los anabaptistas entienden al cristiano como un peregrino. La vida en Cristo es un *via crucis* (camino de la cruz). Por eso no tienen dificultades para usar el término "mortificación", especialmente referido al control de la carne como mística. Conrad Grebel habla de la mortificación espiritual como la esencia de la lucha cristiana en el camino. Para Michael Sattler esa mortificación es el crucificar de la carne con sus pasiones y apetitos. Para Balthasar Hübmaier es una constante en la vida diaria contra la carne. Para Hans Denck es no practicar las obras de las tinieblas; aceptar la adversidad como extranjeros en la tierra.[106]

En comparación con lo que ya se ha visto de Erasmo, se puede constatar que el anabaptismo coincide, en términos generales, con algunos rasgos del pensamiento erasmiano que también se encontraron en España: una forma libre de entender el dogma de la Trinidad, un abierto rechazo al clero y al ceremonialismo, el libre albedrío en oposición al protestantismo, el pacifismo, la

recuperación de la validez del sermón de la montaña, el tema del cristiano como caballero de Cristo, el cristiano como discípulo, el concepto paulino del cuerpo de Cristo y los cristianos sus miembros, la práctica de la oración personal y mental opuesta a los rezos, el concepto comunitario de los bienes contra la idea de la propiedad privada.



ESPAÑA
Peregrinaje de Juan de la Cruz

¡Mira! Estoy delante de ti pobre y desnudo, pidiéndote tu gracia e implorándote tu misericordia. Aliméntame porque estoy hambriento. Enciende mi frialdad con el fuego de tu amor. Ilumina mi ceguera con la luz de tu presencia.[107]

Juan de la Cruz: poeta y místico radical

I. El contexto de una vida peregrina

Juan de Yepes Álvarez de niño, fray Juan de Santo Matías como carmelita, san Juan de la Cruz como carmelita descalzo, estuvo siempre de paso. Desde niño su vida fue íntima y pasajera de lugar en lugar. Llegó a ser la más alta expresión del misticismo español, cerrando el siglo XVI con la poesía lírica más profunda y hermosa que se ha escrito en un idioma moderno.

A. Peregrino en la escasez - 1542-1562

En Fontiveros, un pueblecito entre Ávila y Salamanca, nace Juan de Yepes. Muerto su padre, Gonzalo de Yepes, que descendía de una familia judía con cierta aristocracia en Toledo. Juan sale del pueblo con su madre, Catalina Álvarez, y otros dos hermanos. En medio de una gran pobreza van a Toledo para buscar ayuda entre los familiares de su padre. Ante el rechazo de éstos vuelven a Fontiveros. Las experiencias de miseria, privaciones y el rechazo de la familia de su padre, marcan la vida de Juan a su paso por Toledo, Arévalo y Medina del Campo. En 1552 se radica con su madre en Medina del Campo, una ciudad comercial en decadencia, bajo unas condiciones económicas muy adversas. Vivirá dedicado a servir desde la niñez a otros niños. Estos fueron años de formación estudiando en el colegio de la Compañía de Jesús.

B. Peregrino en la vocación - 1563-1567

En Medina del Campo Juan toma los hábitos y entra al noviciado de los carmelitas calzados, gracias a que santa Teresa de Ávila lo persuade a no irse con los jesuitas. Siguiendo su vocación termina sus estudios teológicos en la universidad de Salamanca. No se tienen evidencias de que Juan de la Cruz hubiera llevado clases con el humanista fray Luis de León. Sin embargo, creo que no sería cosa extraña ser alumno o conocer a quien era profesor de fama en ese período. Todavía más, no es aventurado pensar que Luis de León pudo despertar en fray Juan de Santo Matías el amor por el Cantar de los Cantares, e inspirar en el joven religioso el amor por Jesús, la poesía y las Escrituras.

Juan, espíritu inquieto, quiere irse con los cartujos, pero Teresa de Ávila le convence para que le ayude en la reforma de los carmelitas. Mientras ella extiende la reforma de la descalcez entre las monjas, Juan de la Cruz empieza la reforma entre los monjes. Su primer convento lo funda en Duruelo, donde hoy lo recuerda una pequeña capilla en la soledad del campo abulense.

En sus años de estudiante de humanidades, en el colegio de los jesuitas, se compenetra de los clásicos grecorromanos y toma contacto con las ideas renacentistas. Sobre todo es evidente su lectura de Boscán y Garcilaso con su mundo idílico y apacible lirismo. La decisión de Juan de ingresar en el Carmen y dejar a los jesuitas es un paso hacia adelante, tanto en su formación teológica como en el encuentro de una vocación de reforma y vida ascética, por la cual está sediento su ser. En esta etapa de su vida supo armonizar los estudios universitarios y su ministerio, la vida de recogimiento espiritual y lecturas teológicas, experiencias en la vida de la ciudad salmantina y experiencias conventuales, ejercicios espirituales y deberes académicos, austeridad y vida estudiantil. Esta formación integral dará sus frutos más tarde como místico y maestro, como rector en Alcalá de Henares y Baeza, al igual que reformador y creador de vocaciones.

C. Peregrino de la descalcez - 1568-1591

Su peregrinaje espiritual y geográfico va desde su primer convento en la casita de Duruelo, donde funda la primera casa de la nueva orden de la descalcez, hasta su celda de enfermo en Úbeda,

pasando por la cárcel en Toledo y las incomprensiones en otros lugares durante 23 años como maestro, poeta y teólogo del Carmelo.

Juan de Yepes, luego Juan de Santo Matías y ahora Juan de la Cruz, recorre los campos como maestro y fundador, trayendo ideas de una nueva espiritualidad. En 1569 funda otro convento en tierras del duque de Pastrana, en Mancera de Abajo (1570), también en Alcalá de Henares, donde llega a ser rector en 1570. De 1572 a 1577, convencido por santa Teresa, viene a Ávila como confesor y maestro del convento de la Encarnación.

En el frío diciembre de 1577 Juan es sacado por la fuerza del convento, y llevado prisionero a la cárcel del convento de los carmelitas calzados en Toledo. Por nueve meses permanece prisionero en una celda, lleno de toda clase de privaciones. Estos meses fueron de inspiración y despertaron en el místico la vena poética. Escribe aquí las primeras 31 estrofas del *Cántico espiritual* y algunos poemas menores. En agosto se escapa descolgándose por los muros y permanece oculto en el convento de las monjas descalzas, hasta que sale para Andalucía.

Su ministerio en sí es peregrinación en su calidad de director espiritual, escritor y superior de conventos en los cuales busca un cambio de la espiritualidad de la descalcez en favor de los enfermos y necesitados. En 1578 ayuda a un capítulo secreto de carmelitas descalzos en Almodóvar, y es nombrado vicario de El Calvario, en la sierra del Segura cerca a Jaén. Entre 1578 y 1581 tiene un ministerio activo en Andalucía: de El Calvario a Beas de Segura y Baeza. Aquí funda un colegio y llega a ser rector. Durante este tiempo visita otros conventos en Andalucía, Castilla y Ávila. Escribe el poema mayor *La noche oscura*, agrega otras estrofas a *Cántico espiritual*, otros poemas y el tratado en prosa *El ascenso al monte Carmelo*.

Entre 1582 y 1588 sigue muy activo fundando nuevos conventos de la descalcez a pesar de la desconfianza de los superiores de los carmelitas calzados. Va a Granada como prior, visita Lisboa, Sevilla, Málaga, Córdoba, Caravaca y otros conventos. Escribe comentarios a los poemas *Cántico espiritual*, *Noche oscura* y *Llama de amor viva*. Se puede afirmar desde ahora que su prosa es comentarios teológicos a sus poemas mayores. Dichos comentarios responden a preguntas ocasionales de sus amigos, y que Juan no intentaba publicar. De hecho, él retoca y hace nuevas redacciones de dichos escritos, como lo que eran:

pensamientos en el camino del maestro, para explicar la espiritualidad de la vida cristiana.

Después de 1586 no vuelve a escribir más. Realmente han sido 8 años de una producción literaria densa y breve, que le han de llevar al reconocimiento universal como el máximo exponente de la poesía lírica y de la mística cristiana.[108] Es soprendente este hecho, sobre todo si se tiene en cuenta que la poesía no fue su mayor interés, ni siquiera intentó publicar nada, y que sus comentarios tienen varias redacciones.

En Segovia se ratifica su ministerio de prior en 1588. Las cosas se vuelven más difíciles por los celos y tensiones entre las órdenes. En 1591 Juan es exiliado en el convento de La Peñuela con su salud quebrantada y enemigos dentro y fuera de su orden. Incluso en 1591 se le intenta enviar a México,[109] como era el castigo en esos días, pero el pequeño fraile muere abandonado e incomprendido el 14 de diciembre de 1591 en el convento de Úbeda. A pesar de las humillaciones, de los perseguidores que intentan expulsarlo de la orden y de su enfermedad, no se queja ni busca venganza. De hecho, no se hubiera sabido nada de Juan de la Cruz, ni de sus escritos, si no hubiera sido por sus amigos y discípulos que cuentan las intimidades de su vida. Así, con el dolor encima, y pidiendo perdón por las molestias de enfermo se extingue esa "tímida llama" que el viento de la España del XVI no apagó.

II. Poeta sospechoso - como místico es un gran poeta

Juan de la Cruz es un poeta tardío. Es decir, sus obras poéticas no sólo son breves sino que refrescan, como un viento apacible, en un período corto de ocho años de su ministerio. Inclusive, sus escritos de prosa que tratan de explicar sus poemas los redacta para satisfacer solicitudes personales de amigos y discípulos.

A. Cantos desde la cárcel

Juan descubre su veta de poeta en las circunstancias más adversas que ser humano pudiera encontrar: en la cárcel conventual de Toledo, de 2 por 3 metros, con una pequeña ventanilla muy arriba, donde con pereza entraba la luz del sol; alimentado a pan y

agua, con azotes cada semana y en la misma ropa maloliente y dentro de un ambiente nauseabundo. Todo esto era castigo para que renunciara a seguir con la reforma de la descalcez.

Su breve poesía es de un lirismo exquisito y una belleza encantadora como no se ha vuelto a escribir en castellano. Sus versos son expresiones de arrebato lírico y espiritual, torrente de dulzura donde Dios se hace más cercano gracias a las pruebas.

Juan de la Cruz vive en un siglo rico en personalidades y eventos. Como ya ha quedado establecido, la España de Felipe II se cierra al mundo y todo cambio espiritual es sospechoso. Juan es contemporáneo de un gran elenco de hombres espirituales pero, extraña paradoja, sólo fue amigo de una gran mujer y mística: santa Teresa de Ávila.

Su vida transcurrió solitaria. De sus innumerables viajes, experiencias de camino, dormidas en ventas en el suelo, visitas a pueblos y conventos se conocen detalles por sus compañeros y discípulos. Su humildad era tal que más bien reñía a quien le recordaba las cosas buenas que él había hecho. Me parece que Juan quiso pasar por la vida como peregrino de bien, sin más mérito que vivir totalmente para el Señor. Este silencio como estilo de vida nos deja con ansias de saber directamente del poeta y místico. Pero, Juan calla y los estudiosos especulan. Muchos creen que su espiritualidad es ausencia del mundo, alienación de las realidades cotidianas de la vida. Por sus más cercanos se sabe cuánto se interesó por otros, especialmente los necesitados y pobres desde sus días de joven en el Hospital de la Concepción de Medina del Campo.

En resumidas cuentas, Juan de la Cruz fue incomprendido y sigue careciendo de una comprensión integradora, donde no se estudie por aparte al poeta, al místico y al teólogo.[110] Sus poemas y la explicación en prosa de los poemas mayores no se publicaron sino después de 27 años de muerto. Se sabe que hizo varias redacciones de ellos como concesión a religiosos y religiosas amigos del maestro. Su fama como poeta universal sólo se descubrió a principios de este siglo. Por más de tres siglos permaneció oculto en los conventos como poeta bajo el ropaje de místico. Hoy no se puede leer al poeta sin recurrir a la comprensión teológica que él mismo hace en prosa, ni tampoco se puede leer su experiencia de Dios en la prosa sin volver la mirada al cristal claro de su poesía. Pues si la teología se hace en la práctica de la fe en Cristo, también es poesía de la vida.

La breve producción poética de ocho años se puede presentar así:

1) *Cantico espiritual, Noche oscura , Llama de amor viva, Qué bien sé yo la fonte que mana y corre, un pastorcito solo está penando.*

2) *Diez romances, nueve sobre la Trinidad, "Super flumine Babylonis".*

3) Poemas menores: *Entréme donde no supe, Vivo sin vivir en mí, Tras un amoroso lance, Sin arrimo y con arrimo, Por toda la hermosura.*

B. Influencias

Las influencias de la poesía sanjuanista es muy debatida. Todos los especialistas buscan influencia de uno u otro matiz. La tendencia generalizada es leer sus poemas, y su lenguaje metafórico en particular, desde una óptica occidental; concretamente platónica, como se ha leído el Antiguo Testamento en el cristianismo moderno.

Para entender su uso metafórico y la mística, hay que referir sus poemas a una influencia oriental de trasfondo semita e islámico.[111] Por otra parte no se puede pasar desapercibido el hecho de que Juan de la Cruz es heredero de una espiritualidad rica en el contexto plurilingüista y pluricultural de España y de Europa en el siglo XVI.

Baste por ahora reconocer el entorno hebreo e islámico de mucho de la mística europea del siglo XVI y anterior. La influencia bíblica veterotestamentaria es evidente en Juan de la Cruz, especialmente el Cantar de los Cantares y Salmos. Por ejemplo, en el *Canto espiritual* se ve claramente cómo el poeta sigue con sus liras la luz que le irradia el Cantar de los Cantares; el uso semita de la metáfora del esposo y la esposa. Aun cuando Juan de la Cruz explica en prosa los poemas mayores, se inclina más hacia la estética oriental que hacia las corrientes poéticas occidentales contemporáneas.

Desde el punto de vista de la forma en el verso, se observa que acude a la tradición de las canciones populares, a las jarchas y a los romances. Pero su más profunda expresión poética la vierte en las estrofas cultas, con la evidente tradición italianizante en la lira. Esta estrofa de cinco versos se estructura así: **aBabB**. En *Llama de*

amor viva las estrofas tienen seis versos en esta forma: **abCabC** (heptasílabos y endecasílabos).

No obstante, en su breve producción poética se nota una buena variedad de rimas, versificación, estrofas y una riqueza de figuras literarias de gran madurez semántica. Muchas metáforas se encuentran también en poetas de ese siglo como Boscán, Garcilaso o fray Luis de León. Otras las retoca y algunas las crea con tal fuerza espiritual y golpe semántico que ya no puede uno referirse a ellas sin pasar por Juan de la Cruz. Como por ejemplo, "la noche oscura del alma" en alusión directa a la fe. También en "bien sé yo la fonte /que mana y corre, aunque es de noche." Dios es la fuente que mana y corre.

Juan huye de la prisión descolgándose por los muros altos del convento y llevando consigo un cuadernillo con sus poesías. Estas son como perlas formadas en la pena, condensadas en el dolor, básicamente para ser cantadas y no recitadas. En la prisión las canta como refrigerio espiritual en busca de esa "llama de amor viva" que es Dios. Juan ni siquiera escribe con intenciones didácticas. Su poesía es personal, íntima, la lírica de su propio corazón. De allí mana esa riqueza espiritual de niveles semánticos entre la frontera de la palabra y el verso. A ello se añade el sentido que da al mensaje la musicalidad, el ritmo, la entonación armoniosa de las consonantes y el juego sonoro de las vocales. Este sentido, en el último análisis, pasa de los niveles semánticos y fónicos al nivel místico. Aquí, mejor que en ningún otro momento, poesía y mística son muy afines como expresiones del espíritu. Dios, arte, naturaleza y la contemplación se encarnan con igual integridad, por medio de símbolos en la vida del místico. En ello fluye una profunda y radical capacidad de síntesis de esa contemplación de lo divino.

Una fuente básica de la cual Juan de la Cruz toma su enseñanza y su simbología es la Biblia. Desde los años de estudiante en Salamanca llega a amar y leer asiduamente las Escrituras. Él es testigo de las persecusiones y advertencias del Santo Oficio a quienes hacían lecturas populares y traducciones del latín al castellano de su tiempo, como lo que pasaba a los amigos ocultos de Erasmo, los alumbrados, los dejados y catedráticos como fray Luis de León y Gaspar de Grajal. Para ser exacto en sus vivencias espirituales Juan descansa total e incondicionalmente en la Biblia. Ésta no es una muletilla en las manos del poeta. Ella es palabra de Dios que escudriña y nutre su fe. Desde el punto de vista de su

espiritualidad personal, él se siente inseguro e incapaz de expresar todo el misterio de su fe, e incluso explicar sus propias experiencias espirituales al margen de la Biblia. Por eso para él ni la experiencia ni la ciencia son instrumentos definitivos para dar razón de las cosas de Dios. Él mismo dice en el prólogo de la obra en prosa, *Subida al monte Carmelo*:

> Y, por tanto, para decir algo de esta noche oscura, no fiaré ni de experiencia ni de ciencia, porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar; mas, no dejándome de ayudar en lo que pudiere de estas dos cosas, aprovecharme he para todo lo que, con el favor divino, hubiere de decir - a lo menos para lo más importante y oscuro de entender - de la divina Escritura, por la cual guiándonos no podremos errar, pues que el que en ella habla es el Espíritu Santo.[112]

Justo es reconocer que el pensamiento sanjuanista no desarrolla una hermenéutica de la Biblia como tal, pero tampoco se puede decir que no tiene su propia forma de leer el texto bíblico. Para ello sigue el acercamiento patrístico. A veces traduce del latín o parafrasea el texto bíblico. Alegoriza el Antiguo y el Nuevo Testamento. Además de Job, Salmos y Cantares utiliza mucho los escritos de Pablo y el evangelio de Juan.[113]

Es claro que toda su vida Juan amó y leyó la Biblia. En la cárcel fue su compañera. El paulinismo es una senda directa de influencia común con el erasmismo de su tiempo. También es camino abierto por los místicos del siglo XVI la asimilación de la hermenéutica patrística de las Escrituras en el pensamiento sanjuanista. Juan se siente cercano a ellos en el modo de leer y darle autoridad a la Biblia, especialmente Orígenes, Agustín de Hipona, Gregorio Magno y Pseudo Dionisio.[114] Para Juan el sentido de las Escrituras es tan profundo que ni los Doctores de la Iglesia lo pueden agotar, y él mismo se queda corto. Así lo expresa:

> ...y en otros libros de la Escritura divina, donde, no pudiendo el Espíritu santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas. De donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir...[115]

También quiere explicar la *Llama de amor viva*, por solicitud de doña Ana del Mercado y Peñalosa, y dice que se somete al juicio de la Iglesia y se apoya en las sagradas Escrituras:

> ...y con este presupuesto, arrimándome a la Escritura divina, y como se lleve entendido que todo lo que se dijere es tanto menor de lo que allí hay, como lo es lo pintado que lo vivo, me atreveré a decir lo que supiere.[116]

El poeta de Fontiveros se "arrima" a las Escrituras no como pretexto, ni siquiera sólo como fuente de inspiración. Ellas son la autoridad de su pensamiento, el cual se refuerza con la interpretación de la Iglesia como comunidad creyente. En esto Juan se aproxima más a una hermenéutica comunitaria.

Con el propósito de conocer directamente al poeta, he escogido los poemas que más pertinencia tienen para nuestro estudio. Reconozco que corro el riesgo de dejar de lado algún otro poema importante, pero el espacio en este trabajo me impone sus límites. En cualquier enfoque de análisis del verso, con la intención de comprender su sentido, o sea, buscar la forma y explicar el fondo, ha habido tensión entre los especialistas. No faltan aquellos que simplemente quieren encontrar el mensaje de fondo; escudriñar el contenido de las liras desde una perspectiva teológica. Este acercamiento se refuerza a la luz de la interpretación que Juan imprime con su prosa a algunos poemas. Otros, por el contrario, se entretienen describiendo la forma desde el campo del análisis literario y semántico, desde el contenido de la palabra como signo.

Coincido con Eulogio Pacho en que no es ni lo uno ni lo otro.[117] No se puede separar el significado del significante, máxime cuando el místico es el único poeta que da el sentido prosaico a su verso con destinatarios concretos. Quedarse en el primer nivel es reducir el campo de significados a la mínima expresión de lo erótico, de lo natural. Es sólo arañar la superficie. Es empobrecer el verso, ignorar el misterio, deshacer la ambigüedad del símbolo, amarrar la trascendencia del signo y atrancar la fluidez de la fuente del poema. Ni el mismo poeta puede explicar toda su poesía, ni entender su profundo fondo. Aunque en *Subida al monte Carmelo* intenta explicar verso por verso la *"noche oscura"*, termina sus comentarios teológicos dejando de lado la poesía que intentaba aclarar.

I
Cántico espiritual (CB)
(Segunda redacción)

Canciones entre el alma y el Esposo

Esposa

1. ¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.

2. Pastores, los que fuerdes
allá por las majadas al otero,
si por ventura vierdes
aquel que yo más quiero,
decidle que adolezco, peno y muero.

3. Buscando mis amores,
iré por esos montes y riberas;
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.

Pregunta a las criaturas

4. ¡Oh bosques y espesuras,
plantadas por la mano del Amado!
¡Oh prado de verduras,
de flores esmaltado!
Decid si por vosotros ha pasado.

Respuestas de las criaturas

5. Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
e, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura.

Esposa

6. ¡Ay, quién podrá sanarme!
Acaba de entregarte ya de vero;
no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,

que no saben decirme lo que quiero.

7. Y todos cuantos vagan
a ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo.

8. Mas ¿cómo perseveras,
¡oh vida!, no viviendo donde vives,
y haciendo porque mueras
las flechas que recibes
de lo que del Amado en ti concibes?

9. ¿Por qué, pues has llagado
aqueste corazón, no le sanaste?
Y, pues me le has robado,
¿por qué así le dejaste,
y no tomas el robo que robaste?

10. Apaga mis enojos,
pues que ninguno basta a deshacellos,
y véante mis ojos,
pues eres lumbre dellos,
y sólo para ti quiero tenellos.

11. Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.

12. ¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

13. ¡Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!

Esposo
Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado

por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma.

Esposa
14. Mi amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.

15. La noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

16. Cazadnos las raposas,
que está ya florecida nuestra viña,
en tanto que de rosas
hacemos una piña,
y no parezca nadie en la montiña.

17. Detente, cierzo muerto;
ven, austro, que recuerdas los amores,
aspira por mi huerto,
y corran sus olores,
y pacerá el Amado entre las flores.

18. ¡Oh ninfas de Judea!,
en tanto que en las flores y rosales
el ámbar perfumea,
morá en los arrabales,
y no queráis tocar nuestros umbrales.

19. Escóndete, Carillo,
y mira con tu faz a las montañas,
y no quieras decillo;
mas mira las campañas
de la que va por ínsulas extrañas.

Esposo
20. A las aves ligeras,
leones, ciervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas,

aguas, aires, ardores
y miedos de las noches veladoras.

21. Por las amenas liras
y canto de serenas os conjuro
que cesen vuestras iras,
y no toquéis al muro,
porque la Esposa duerma más seguro.

22. Entrado se ha la Esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado.

23. Debajo del manzano,
allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.

Esposa
24. Nuestro lecho florido,
de cuevas de leones enlazado,
en púrpura tendido,
de paz edificado,
de mil escudos de oro coronado.

25. A zaga de tu huella
las jóvenes discurren al camino,
al toque de centella,
al adobado vino,
emisiones de bálsamo divino.

26. En la interior bodega
de mi Amado bebí, y cuando salía
por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía;
y el ganado perdí que antes seguía.

27. Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa;
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa:

allí le prometí de ser su Esposa.

28. Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal en su servicio;
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amor es mi ejercicio.

29. Pues ya si en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido;
que, andando enamorada,
me hice perdidiza, y fui ganada.

30. De flores y esmeraldas,
en las frescas mañanas escogidas,
haremos las guirnaldas
en tu amor florecidas
y en un cabello mío entretejidas.

31. En solo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste,
mirástele en mi cuello,
y en él preso quedaste,
y en uno de mis ojos te llagaste.

32. Cuando tú me mirabas
su gracia en mí tus ojos imprimían;
por eso me adamabas,
y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían.

33. No quieras despreciarme,
que, si color moreno en mí hallaste,
ya bien puedes mirarme
después que me miraste,
que gracia y hermosura en mí dejaste.

Esposo
34. La blanca palomica
al arca con el ramo se ha tornado;
y ya la tortolica
al socio deseado
en las riberas verdes ha hallado.

35. En soledad vivía,
y en soledad ha puesto ya su nido,
y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido.

Esposa
36. Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte o al collado
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.

37. Y luego a las subidas
cavernas de la piedra nos iremos,
que están bien escondidas,
y allí nos entraremos,
y el mosto de granadas gustaremos.

38. Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías
allí, tú, vida mía,
aquello que me diste el otro día:

39. El aspirar del aire,
el canto de la dulce filomena,
el soto y su donaire,
en la noche serena,
con llama que consume y no da pena.

40. Que nadie lo miraba,
Aminadab tampoco parecía,
y el cerco sosegaba,
y la caballería
a vista de las aguas descendía.

Este es el más largo poema sanjuanista. Estas liras señalan la perfecta unión amorosa del alma con Dios desde un cristocentrismo muy íntimo y personal. Se ve en cada estrofa un claro ambiente idílico oriental, emanado del Cantar de los Cantares. No se puede evitar el carácter simbólico de estas estrofas en una ambientación pastoril.

El texto se puede dividir siguiendo los tres pasos en la contemplación mística, y preservando la dinámica del diálogo entre la Esposa y el Esposo:

1ª.*Vía purgativa*, de ansiedad, de purificación y de búsqueda, 1-13a. El alma está "herida" de amor. Ya no mira la belleza alrededor porque sólo le interesa el Amado. Camina indiferente y "ni cogeré las flores". Pregunta a los pastores, a la naturaleza. Todos hablan de las gracias del Amado, de su hermosura y la Esposa siente que más la "van llagando" y la dejan como muerta "un no sé qué que quedan balbuciendo". Este verso es para algunos críticos uno de los más bellos escrito en castellano. La Esposa muestra su impotencia, su éxtasis amoroso antes de balbucir con la serie de sonidos "que...que...que", como un titubeo. De forma onomatopéyica se expresa el balbuceo antes de la Esposa balbucir.

2ª *Vía iluminativa*, donde todos los sentidos, la creación y las realidades más inmediatas señalan al Esposo, 13b-19. La Esposa encuentra paz y sosiego con el Esposo, como lo indica el sonido repetido de la s en la estrofa 14, cuya fonética sibilante refuerza el último verso, "el silbo de los aires amorosos". Se observa también el uso de la antítesis tan usada más tarde en el barroco, como "música callada" o "soledad sonora".

3ª.*Vía unitiva,* la sublime unión de los que se aman: la Esposa en el Esposo transformada. Es la unión íntima y mutua, 20-40. Aquí la Esposa se olvida de todo. Ambos penetran a una unión profunda y total. Sólo la naturaleza es testigo de esa unión que no se puede analizar por los sentidos, y que arde "con llama que consume y no da pena". La escasez de adjetivación y la abundancia de verbos, como lógicamente se puede deducir, da más dinámica y fuerza de acción en las estrofas. Con los adjetivos se nota, por el contrario, cierta lentitud y tranquilidad en la acción.

II
Noche oscura

Canciones del alma que se goza de haber llegado al alto estado de perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual.

1. En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.

2. A oscuras y segura,
por la secreta escala, disfrazada,
¡oh dichosa ventura!,
a oscuras y en celada,
estando ya mi casa sosegada.

3. En la noche dichosa,
en secreto que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.

4. Aquésta me guiaba
más cierto que la luz del mediodía,
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía,
en parte donde nadie parecía.

5. ¡Oh noche que guiaste!
¡Oh noche amable más que la alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!

6. En mi pecho florido,
que entero para él solo se guardaba,
allí quedó dormido,
y yo le regalaba,
y el ventalle de cedros aire daba.

7. El aire de la alameda,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería
y todos mis sentidos suspendía.

8. Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

El símbolo de la noche tiene tal fuerza en este poema y da solidez y ambientación a las ocho estrofas. La composición sigue la estructura mística de las tres vías: 1-4, el alma se limpia de todo estorbo y sigue la luz interior en el corazón. 4-7, la noche de la fe guía e ilumina el camino hacia el Amado y comienza la unión. 8, el clímax del poema y la expresión sublime de abandono, entrega y negación del alma ante el Esposo.

Obsérvese la casi ausencia de verbos en la primera estrofa, donde "noche" y "casa sosegada" dan cierta calma y ambiente apacible. En todo el poema no hay muchos verbos. Abundan más los participios pasivos y los pocos verbos están en pasado imperfecto. De pronto el gran contraste y cambio llega en la última estrofa con muchos verbos. ¿Quería el poeta mostrar que la unión mística exige una experiencia espiritual dinámica, activa?

Más que adjetivos hay verbos pero todos con sentido de renuncia y abandono ante Dios. La forma enclítica de los verbos (*quedéme, olvidéme, dejéme*) son como una rima interior, cuya acumulación casi monótona configura una especie de ensoñación, de plena realización mística. El alma deja, abandona todos sus cuidados y preocupaciones, sus quereres y ansiedades, en los pétalos delicados de las azucenas. Esta es la paz óptima, la quietud definitiva.

III
Llama de amor viva

Canciones del alma en la íntima comunicación de unión de amor de Dios.

1. ¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
¡rompe la tela de este dulce encuentro!

2. ¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,
que a vida eterna sabe,
y toda deuda paga!
Matando, muerte en vida la has trocado.

3. ¡Oh lámparas de fuego,
en cuyos resplandores

las profundas cavernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores
calor y luz dan junto a su Querido!

4. ¡Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno,
donde secretamente solo moras,
y en tu aspirar sabroso,
de bien y gloria lleno,
cuán delicadamente me enamoras!

Ahora la metáfora no es la noche sino la llama. El poema toma la tonalidad de un himno triunfal por la unión con el Amado. Las cuatro estrofas son liras modificadas con seis versos, donde los heptasílabos impares se sustituyen por los endecasílabos, formando el sexteto simétrico. La serenidad se alarga con un heptasílabo más (**abCabC**). Los vocativos dan a cada estrofa un ambiente de exclamación y sonora solemnidad. Es una llama viva, que da luz y calor pero no destruye. Es fuego viviente que en el poema termina personificado en el Amado. La última lira tiene los dos endecasílabos con cierta fluidez alargada por los adverbios "secretamente" y "delicadamente".

Ante la unión indecible con el Señor se delata un estado profundo de indescriptible maravilla. El alma interpela a la llama y en el éxtasis también hay progresión. Cada estrofa del poema gira en torno a sí mismo. En medio de la serenidad no se va a ninguna parte. La contemplación es generadora de escenas paralelas, donde la llama, la llaga, la mano, el toque y las lámparas con sus respectivos adjetivos acompañan la descripción de la unión con el Esposo.

Las tres primeras estrofas tienen su movimiento del pasado hacia el presente con referencias al futuro: "¡rompe la tela de este dulce encuentro!" o "que a vida eterna sabe" o "calor y luz dan junto a su Querido". Así termina el poema con la estrofa cuarta en un eterno enamoramiento con todos los verbos en presente.

IV
Coplas del alma que pena por ver a Dios

Vivo sin vivir en mí

y de tal manera espero,
que muero porque no muero.

1. En mí yo no vivo ya,
y sin Dios vivir no puedo;
pues sin él y sin mí quedo,
este vivir ¿qué será?
Mil muertes se me hará,
pues mi misma vida espero,
muriendo porque no muero.

2. Esta vida que yo vivo
es privación de vivir;
y así, es continuo morir
hasta que viva contigo.
Oye, mi Dios, lo que digo:
que esta vida no la quiero,
que muero porque no muero.

3. Estando ausente de ti
¿qué vida puedo tener,
sino muerte padecer
la mayor que nunca vi?
Lástima tengo de mí,
pues de suerte persevero,
que muero porque no muero.

4. El pez que del agua sale
aun de alivio no carece,
que en la muerte que padece
al fin la muerte le vale.
¿Qué muerte habrá que se iguale
a mi vivir lastimero,
pues si más vivo más muero?

5. Cuando me pienso aliviar
de verte en el Sacramento,
háceme más sentimiento
el no te poder gozar;
todo es para más penar
por no verte como quiero,
y muero porque no muero.

6. Y si me gozo, Señor,

con esperanza de verte,
en ver que puedo perderte
se me dobla mi dolor;
viviendo en tanto pavor
y esperando como espero,
muérome porque no muero.

7. ¡Sácame de aquesta muerte,
mi Dios, y dame la vida;
no me tengas impedida
en este lazo tan fuerte;
mira que peno por verte,
y mi mal es tan entero,
que muero porque no muero!

8. Lloraré mi muerte ya
y lamentaré mi vida,
en tanto que detenida
por mis pecados está.
¡Oh mi Dios!, ¿cuándo será
cuando yo diga de vero:
vivo ya porque no muero?

El estribillo de este poema también se encuentra glosado por santa Teresa de Ávila. La fuerza y virtud de este poema está en el uso de la paradoja. Detrás de esta paradoja de morir para vivir, "que muero porque no muero" o "vivo ya porque no muero", uno puede recordarse perfectamente de la enseñanza paulina: "Porque para mí el vivir es Cristo, y el morir es ganancia." (Fil. 1:21). El poeta quiere estar con Cristo que es mucho mejor: es vida. Ahora donde vive es pura muerte separado de su Señor. La paradoja se eleva a una dimensión sobrenatural cuando exclama: "¡Sácame de esta muerte,/ mi Dios, y dame la vida;". El poeta no pide la muerte, pues sabe que por estar ya lejos de su Dios experimenta la muerte. Lo que quiere es la vida. Él espera el día cuando no tenga que vivir separado, el día cuando de veras "vivo ya porque no muero". Como diría san Pablo: "y ya no vivo yo, más vive Cristo en mí;" (Gá. 2:20).

V

Coplas del mismo autor hechas sobre un éxtasis de harta contemplación.

Entréme donde no supe,
y quédeme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

1. Yo no supe dónde estaba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

2. De paz y de piedad
era la ciencia perfecta,
en profunda soledad
entendida, vía recta;
era cosa tan secreta,
que me quedé balbuciendo
toda ciencia trascendiendo.

3. Estaba tan embebido,
tan absorto y ajenado,
que se quedó sin sentido
de todo sentir privado,
y el espíritu dotado
de un entender no entendido,
toda ciencia trascendiendo.

4. El que allí llega de vero
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho bajo le parece,
y su ciencia tanto crece
que se queda no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

5. Cuanto más alto se sube,
tanto menos se entendía,
que es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía:
por eso quien lo sabía
queda siempre no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

6. Este saber no sabiendo
es de tal alto poder,
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer;
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

7. Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber,
que no hay facultad ni ciencia
que la puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un no saber sabiendo,
irá siempre trascendiendo.

8. Y, si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Este poema, como el anterior, forma parte de los poemas menores que tienen una versificación parecida a los cancioneros antiguos. El estribillo "toda ciencia trascendiendo" le da continuidad temática al poema, y su sentido se alarga con el gerundio "trascendiendo". El alma no entiende ni puede explicar con la ciencia y la experiencia lo que el amor se "quedó". También para san Pablo toda experiencia directa con Dios es difícil de expresar (2 Co. 12:4). Otra vez el poema sanjuanista juega con la paradoja de saber no sabiendo, de entender no entendiendo.

En este poema el yo lírico trata de buscar una explicación a la sorpresa de encontrarse en un "allí" que sólo describe de forma general. El espacio no le preocupa sino lo que él mismo descubre: lo insignificante de su sabiduría, la desnudez humana ante la gracia y la sabiduría divinas. En las primeras tres estrofas muestra su impotencia ante el misterio de Dios. El alma está desasistida e incapaz de algo por sí misma. Todos los verbos están en tiempo pasado, alargado este tiempo por los gerundios de los últimos versos.

De la estrofa cuarta a la séptima los tiempos verbales están en presente. Ahora el sujeto es más impersonal. El poeta quiere incluir más concretamente a sus destinatarios. Esta sabiduría divina es un "saber", un "sumo saber", mientras que la sabiduría humana es un "no saber", pues para esta unión con Dios "no hay facultad ni ciencia". Es una realidad que trasciende todo dato y toda sistematización humanos. El poema termina con una apelación a los destinatarios en la estrofa octava. El poeta místico trata de definir en qué consiste esa sabiduría o ciencia de Dios, como dice Santiago, "la que viene de arriba" (Stg. 3:17). En la primera estrofa dice: "no diré lo que sentí", pero en la estrofa segunda la define como "ciencia perfecta,/ en profunda soledad". Pero, ahora finalmente quiere decir en qué consiste: "en un subido sentir/ de la divinal esencia/ es obra de su clemencia". Queda la sensación de que no ha dicho nada nuevo, al menos uno esperaría algo más preciso, una definición más concreta. Juan es consecuente con su pensamiento de que se "quedó no sabiendo". Aunque quiera no puede definir ni por la experiencia ni por la teología este misterio. Como que quisiera decirnos: ¿Acaso podemos limitar a Dios, encasillarlo, domesticarlo para usarlo según nuestros intereses?

Juan de la Cruz insiste en descorrer el velo, pero cada movimiento es una nueva sorpresa de la gracia de Dios que enmudece al poeta. Sólo sabe que vive todo en otra esfera más allá de lo terrenal, de lo humano. Insiste que todo "es obra de su clemencia". Sin forzar las cosas, se puede decir que Juan ve todo como fruto de la "sola gracia" de Dios.

Juan descubre el camino del abandono, de la negación de sí mismo. No es accidente que el poeta use en cada estrofa el verbo "quedar", menos en las estrofas sexta y séptima cuando alude a los sabios. Este verbo tiene una gran riqueza de matices de significación en Juan de la Cruz con el reflexivo "quedarse". La impotencia humana ante la dádiva de Dios tiene su balance con la obediencia, fidelidad y permanencia en la "vía recta" como "cosa tan secreta". Alli cualquier explicación es un simple y tímido balbuceo.

III. Teólogo radical - como poeta es un gran místico

A. En medio de un ambiente adverso

Es una gran indicación que en el siglo XVI, y no sólo en España, se persiguiera a muerte a toda persona que buscara una espiritualidad más acorde con las Escrituras y con el sentimiento de los primeros cristianos. Sobre todo siguiendo un modelo diferente al de un cristianismo constantiniano. Es evidente que la mística española tuvo una hermosa tradición de hombres eruditos en la fe y las letras, pero también maestros en quebrantos, persecusiones, o como Juan de la Cruz lo pone, en "quiebras". Casi todos fueron solicitados, investigados y mirados con ojos sospechosos, bien por sus escritos, bien por su estilo de vida, bien por su herencia espiritual sospechosa de algún "iluminismo", bien por su ascendencia como "cristiano nuevo".

Leyendo sus poemas y los comentarios en prosa se nota que el teólogo Juan caminó por la frontera entre la aceptación de la Iglesia y la sospecha de sus superiores. Al reformar la orden, fomentando la descalcez, se ponía al margen de lo aceptado oficialmente, asumía su papel profético de denuncia ante una religión instalada en el poder y de espaldas a la España pobre y marginada de esos años. A veces me salta la duda si realmente se puede conocer al verdadero Juan de la Cruz; si no ha sido desfigurada parcialmente la historia por los intereses de aquellos que lo amaron, o de aquellos que lo fastidiaron. Cuánto de su producción teológica pudo ser retocada, sobre todo si se tiene en cuenta que tanto sus poemas como sus tratados en prosa anduvieron casi subversivamente entre sus admiradores y admiradoras de la descalcez. Téngase en cuenta que sus obras tuvieron varias redacciones y no se publicaron sino después de más de veinte años de la muerte de Juan. Para entonces se habían hecho unas veinte observaciones y modificaciones que eran aceptables a la ortodoxia católica.

Es interesante notar cómo se puso en duda la integridad del teólogo y poeta por su origen, los oficios que había desempeñado en la vida y su ascendencia judía o limpieza de sangre. El artículo de Teófanes Egido es muy iluminador desde el punto de vista historiográfico.[118] Cuántas veces la misma Teresa de Ávila intercedió a favor de su compañero de reforma, para menguar las persecusiones y sufrimientos, como se ve por la correspondencia de la santa.[119]

Juan fue visto con sospecha sólo por ciertos aspectos personales y sociales. Creo que lo más evidente fue su postura espiritual y, si se quiere, teológica con deseos de reformar un

cristianismo superficial y una vida conventual que no se practicaba con las debidas vocaciones de quienes querían ser siervos de Dios. La práctica sanjuanista bordeaba la espiritualidad de los heterodoxos españoles y coincidía en parte con los erasmistas y anabaptistas. Él supo, por otra parte, advertir de los peligros de una espiritualidad alienante. Así, cuando habla de cómo Dios se comunica con las almas, expresa su crítica franca y preocupación contra los alumbrados. Contra la manipulación de las visiones llega a decir que con ellas, aunque sean de Dios, se puede incluso engañar; que aun los "maestros espirituales" por ellas han caído en el error. [120]

B. Las radicalidades del camino

Cuando uno reflexiona en la vida de recogimiento de Juan de la Cruz puede entender porqué se sospechaba de él. El "dejarse" como sinónimo de entrega, negación y abandono a Cristo, que él tanto enseñó, lo hacía parecer a los "dejados" y "recogidos" de la primera mitad del siglo. Juan mismo habla de recogimiento como una entrada del alma, como un estado para encontrarse con la divinidad. Para él era como un "adentramiento", expresión de intimidad con el Señor.[121] Allí es donde uno realmente se goza y canta en la sencillez del campo. Por eso para Juan "salir" tiene esa connotación de abandono de sí mismo, como un "dejarse"; es una completa desnudez, sin tapujos ante Dios. El retirarse sólo tiene sentido para Juan fuera del bullicio de las ciudades, como también para fray Luis de León. Esto está en tono con la espiritualidad bíblica que muestra que es en el campo, en el yermo, en la montaña o en el desierto donde existe el más vívido encuentro con Dios. Este "salir" va íntimamente unido a la oración mental del que se esconde en su propia nada.

1. La oración - En cuanto a la oración Juan insiste en la oración mental como otros místicos que aceptaban esta manera heterodoxa fomentada por Erasmo. La oración mental es aquella que no consiste en repeticiones y recitaciones de oraciones leídas o de memoria. En los "grados de perfección" enseña a un religioso que "por ninguna ocupación dejar la oración mental, que es sustento del alma".[122] No puede haber seguimiento ni unión con Dios sin la oración contemplativa o contemplación orante. Para Juan es como una "oscura contemplación", en la cual el alma padece el vacío y el

aniquilamiento. Así Dios se acerca al alma, la humilla para ensalzarla después.

Es evidente que para Juan de la Cruz este tipo de oración no es lo tradicional. Por un lado, él tiene un acercamiento negativo, o habla de lo que no es orar: no es estar ociosos, ni siquiera es meditar. No es volver a caminar lo andado. Por otro lado, positivamente es estar en quietud ante Dios, aunque nos parezca que no estamos haciendo nada. Lo vivo de la oración consiste en la vitalidad del recogimiento. En otro lugar Juan de la Cruz aconseja los lugares o sitios apropiados para tener ratos de oración, lugares donde no haya "sequedad del espíritu", esos sitios desiertos y solitarios los cuales Dios ha elegido para ser invocado y dar sus bendiciones.[123]

2. Críticas a la religión vacía - El espíritu profético y reformador se nota cuando Juan denuncia la manera cómo se abusa de la religiosidad puesta en las imágenes. Los sentidos no deben ser embebidos contemplando una u otra imagen. Para él el uso ignorante de las imágenes impide al alma "volar a Dios". También expresa sus ideas contra las ceremonias y fiestas porque los religiosos se hacían más fiestas a sí mismos que a Dios. Aún llega a exclamar:

> ¡Cuántas fiestas, Dios mío, os hacen los hijos de los hombres en que se lleva más el demonio que Vos!.[124]

Pone en evidencia a aquellos religiosos sin vocación en el ministerio. Él los llama "jóvenes soberbios" que se jactan de sus propias obras y tienen autocomplacencia en sus pecados y cierta avaricia espiritual. Esa avaricia espiritual es precisamente lo que muchos practicaban intentando acumular méritos para el cielo.

Denuncia a los obispos y a todos los que se creían amigos de Cristo, y que por su oficio debía vivir piadosamente y no lo hacían. No es suficiente las obras personales y penitencias si ellas no van acompañadas de una vida digna de hijos de Dios. Expone la ignorancia de algunos que creen que les bastan los muchos ejercicios para venir a la unión con Dios, mientras no niegan sus propios apetitos. También de ellos dice:

> Y así es lástima ver algunas almas como unas ricas naos cargadas de riquezas, y obras, y ejercicios espirituales, y virtudes, y mercedes que

> Dios las hace, y por no tener ánimo para acabar con algún gustillo, o asimiento, o afección - que todo es uno -, nunca van adelante, ni llegan al puerto de la perfección...."[125]

La vida sabia y limpia está estorbada por esos "gustillos", como dice Juan de la Cruz, los cuales manchan, ciegan, oscurecen y afligen al ser humano. Sus palabras me hacen comparar las que Menno Simons dice tocante a los predicadores de su tiempo:

> Oh buenos para nada, predicadores sin frutos, ustedes que piensan que tienen en sus manos el mensaje del Señor, para ustedes son estas palabras mías. ¿Porqué hablan tan fuerte acerca de la fe y el amor, si sus frutos ni les gustan y los detestan? Si ustedes tienen el genuino amor y el sincero temor de Dios, dejen que ellos aparezcan en sus obras.[126]

3. Las posesiones - La vena de reformador sale en Juan de la Cruz cuando se trata de la sencillez de vida. Suenan sus palabras suaves pero con convicción. Ellas son eco de la enseñanza de Jesús. No sólo nos hace recordar a otros místicos, sino que nos lleva a su vida de privaciones y de servicio. Denuncia que no son pocos los que en la Iglesia sirven más al dinero como su dios y no al Dios vivo y verdadero. Ellos se mueven por el dinero. En su servicio ponen delante el precio monetario y no el valor divino, haciendo del dinero su principal fin. De acuerdo con Juan ellos están esclavizados en sus posesiones y difícilmente se pueden liberar.[127] Critica a los que quieren seguir una vida cristiana fácil, cómoda sin que les cueste nada porque no quieren perder muchos de sus gustos y "sus quereres". Qué pertinente es esta enseñanza sanjuanista para el cristianismo de hoy tanto católico como protestante, que ha hecho de la teología de la prosperidad y el éxito la justificación para sacralizar las riquezas, la explotación, el despilfarro y la dominación contra las multitudes deshumanizadas.

Es claro que otro elemento que se desprende de la acumulación de los bienes necesarios viene a ser la expresión de egoísmo. Juan se presenta aquí como denunciador de todo etnocentrismo y hedonismo. Mientras menos reconocimiento se le dé a las cosas del mundo más lo tiene el prójimo y, por supuesto, si más importancia tiene el prójimo, más importancia tiene Dios y hay más libertad. Aquí coincide mucho con la enseñanza anabaptista porque ambos pensamientos convergen en el sermón del monte.

Este pensamiento no debe sorprender porque para Juan el compartir y preocuparse por el prójimo es parte de ese dejarse y abandonarse ante Dios; es darle más importancia al otro que a nosotros mismos, por cuanto el que hace caso de sí mismo no se niega ni sigue a Cristo. Algo más, para Juan aun el gozarse de los olores suaves (expresión de burguesía) es rechazar al hermano, porque le hace asco a los pobres que es contra la enseñanza de Cristo por la insensibilidad espiritual.[128]

C. Teólogo de la noche oscura de la fe

En su teología Juan de la Cruz no es un sistemático tradicional. Se podría decir que su prosa, aunque parcialmente es una explicación de su poesía, es más bíblica que dogmática. A él le interesa fundamentalmente Dios y el ser humano. Pero no desarrolla una teología propia ni una antropología como tales. Ve a Dios y al ser humano pero en forma de interrelación mutua. En todas sus formulaciones lo que se respira es una seriedad cristológica. El encuentro soteriológico de amor sólo es posible a través de Cristo. De nuevo se ve que su cristología no se puede formular al margen de la soteriología. Dios y el ser humano están separados pero, en el amor que irradia Cristo, Dios se hace cercano con su gracia, y el hombre se hace cercano con su nada.

Tratando de poner sentido a los versos que escribió para sus amigas de la orden, Juan desarrolla su pensamiento con más hondura teológica. Sin embargo, su prosa no llega a la cima de su poesía, ni agota todo el campo de riqueza semántica que los poemas tienen. Lo que sí se puede observar es que ambos géneros tienen un hilo conductor que reiteradamente lleva los temas de Dios, hombre y amor. En suma, la teología sanjuanista se puede concretar así: *Dios y el ser humano en el camino de la unión amorosa.* Plantearé cada elemento temático.

1. Dios - Él es presentado en términos paradójicos. Unas veces es trascendente, imposible de alcanzar en su soberana santidad; otras veces está cercano, alcanzable. A veces está escondido, ido de la cercanía humana. Por eso en la noche oscura de la fe, cuando no se sabe nada, ni se entiende cosa alguna, se va el alma por donde no sabe, allá a lo escondido de Dios. El como Padre es luz y claridad intensa cuya luz espiritual enceguece el

entendimiento humano. Dios es presencia creacional, llena de gracia y amor. Es el Hijo Amado a quien hay que buscar para perderse, y perderse en el Amado es encontrar el camino. Él es el "ciervo vulnerado" porque también viene a nuestro encuentro herido. Es el Espíritu santo como "llama de amor viva", que ilumina las miserias humanas y cauteriza con su glorioso ardor, sabor y gozo. Él ilumina el entendimiento. En su tierno llamear le va diciendo al espíritu "ese subido sentido de gloria", y éste interior y exteriormente vive de fiesta.[129]

Dios es la luz suprema que encandila aun a la persona de fe. Es luz y no se le puede comprender, ni acercarse a él mientras se vive en tinieblas. Se establece, entonces, un gran abismo, una enorme distancia, una gigantesca sima entre Dios santo y bueno y el ser humano miserable y perdido. Dios es esa "fuente que mana y corre" hacia las desiertas y áridas regiones del alma.

Siguiendo el pensamiento sanjuanista se puede resumir su concepto de Dios en función del ser humano:

Dios es	pero
luz que no se comprende	mientras se está en tinieblas - S1, 4.3
hermosura	lo demás es fealdad - S1, 4.4
gracia	la de las criaturas desgracia - S1, 4.4
bondad	la del mundo es malicia
sabiduría	la del mundo es locura
libertad	la del mundo es cautiverio - S1, 4.6
deleite	lo del mundo es amargura - S1, 4.7
riqueza	la gloria del mundo miseria

El Dios que Juan presenta en sus poemas y prosa, aunque a veces parece lejano, se acerca al clamor de la Esposa. Se ha hecho inmediato en Cristo. De hecho, el Amado es tanto Dios como Cristo. Juan de la Cruz tiene una teología que es cristocéntrica. En este sentido su espiritualidad se parece mucho a la del Cuarto evangelio. Cristo es la única explicación posible del Padre (Jn.1:18). Es el sermón encarnado del amor de Dios. Para Juan de la Cruz es claro que Dios se queda mudo. Todo lo que ha hablado lo ha hecho en parte por los profetas. En su Hijo lo ha hablado todo. Todo está expresado en su totalidad en Cristo:

> Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera, ni para que él hable ya ni responda como entonces. Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar.[130]

Por eso, si Cristo es toda locución y respuesta del Padre está fuera de la voluntad de Dios en que se insista en otro tipo de revelación. Contra los espiritualistas y visionarios de entonces, como en nuestro tiempo actual, Juan insiste que Dios se ofendería porque está fuera de foco si ahora le pidiéramos nuevas revelaciones, nuevas visiones, otra comunicación o algo novedoso que nos haga sentir más santos y más espirituales. Juan muestra que tenemos que poner los ojos totalmente en Cristo, pues "él es toda mi visión y toda mi revelación".[131] Declaración más cristológica y bíblica sólo es posible en quien ha tenido su encuentro con Cristo.

En esencia esta es una teología de la contemplación cristológica. Cristo es la línea que corre por todo el pensamiento sanjuanista y enlaza su poesía y su prosa. En Cristo Dios se comunica sin intermediario a través de la cruz. Él es el Esposo que viene de amor herido, el "ciervo vulnerado". Para Juan de la Cruz, así como su teología tiene fundamento en la realidad redentora de Cristo, su cristología no tiene consistencia si no es por el *via crucis* o camino de la cruz. Sufrimiento, vida de renuncia y la cruz del cristiano son equivalencias en la búsqueda del Amado. Juan propugna por un estilo de vida consecuente con la vida de Cristo. La práctica cristiana tiene a Cristo como su modelo supremo y ello incluye la cruz. Como los anabaptistas, seguir a Cristo es estar dispuesto a llevar la cruz con todas sus implicaciones. Juan lo sabía, por eso se cambia de nombre a Juan de la Cruz, y nunca más se le conoce con otro nombre desde entonces.

Echar mano de la cruz de Cristo es una vida de búsqueda, de purificación hacia la unión con el Esposo, así que esa cruz es también camino, peregrinaje sacrificial como lo entendían los anabaptistas. Sólo quien vive enamorado en busca del Esposo entiende este camino de la cruz o *via crucis*. Esta es la paradoja de la fe: perder la vida cuando se encuentra al dador de la vida (Jn. 12:25, 26); vislumbrar la gloria de Dios cuando se sufre con él. Como san Pablo que sólo en la cruz encuentra motivo de gloriarse (Gá. 6:14).

No se puede entrar en la espesura de la sabiduría de Dios sino se penetra en la espesura del padecer por Cristo. Hay que imitar a Cristo en su vida y en sus padecimientos (Ro. 8:17). La imitación de Cristo es criterio de fidelidad en el camino, de perseverancia y obediencia en el sufrimiento. La imitación es entonces el proceso de vaciamiento o negación, de entrega o dejamiento. Juan de la Cruz dice: "mejor es sufrir por Dios que hacer milagros", para luego ratificar: "el que no busca la cruz de Cristo, no busca la gloria de Cristo", y termina preguntando: "¿Qué sabe quien no sabe padecer por Cristo?"[132]

De esta manera se ve que Juan se inclina más, si se quiere, a una cristología de abajo, de la cruz. Favorece más una *theologia crucis* que es más bíblica que anselmiana. Pero como ya se sabe que el pensamiento sanjuanista usa mucho de la paradoja, este Cristo de la cruz es el glorificado en la resurrección. La cruz es la gloria y el Cristo de la contemplación con humanidad. No es un Cristo gnóstico.

2. El ser humano - La concepción del hombre sigue los lineamientos de una antropología platónica. Esto no es de extrañar porque esta era la manera europea de entender al hombre en esos tiempos. Semejante acercamiento también se nota en una antropología anabaptista. Los sentidos son como ventanas del alma que se encuentra encarcelada en la prisión del cuerpo.

El ser humano es destinatario preferido del amor de Dios. Con esta persona cuenta Dios. Ambos establecen la paradoja en la historia de la salvación. Es una paradoja que para Juan de la Cruz es dinámica, como es dinámico el camino hacia el encuentro y la unión. Esto me sirve como clave hermenéutica para entender la visión antropológica en el pensamiento sanjuanista.

El hombre aparece con toda su impotencia y miserias opacado, en plena postración, existencialmente hecho pedazos. En otras palabras, hecho polvo. Esta es una visión negativa del ser humano. El hombre lejos de Dios, entregado a sus apetitos se animaliza, se empobrece. Cuando se complace en los bienes naturales, él mismo se causa daño. Vive psicológicamente desequilibrado, socialmente alienado y teológicamente alejado de Dios. Todo gira en torno a su persona preocupado hedónicamente por sí mismo, sin fuerzas espirituales para negarse y, como consecuencia, sin poder seguir a Cristo.

Los seres humanos tienen la imagen de Dios. Él mora en el pecador más perdido. Pero esa búsqueda de Dios lleva a la unión transformadora por amor. Para Juan de la Cruz, en ese amor del Amado el ser humano "es renacido por gracia". Pero, el hombre no puede por sí solo vaciarse de todos los apetitos para venir a Dios. El Amado toma la iniciativa por amor. Es en el encuentro donde se pasa del "hombre viejo", embotado por el pecado, al "hombre nuevo" renacido por el Espíritu. Así se establece también la dialéctica entre muerte y resurrección.[133]

Ahora, Juan nos muestra una visión del ser humano que tiene vocación de Dios. En otras palabras: el hombre es capaz de Dios. Es una visión positiva del hombre movido por el Espíritu. Como diría Hans Denck, el espíritu humano responde a la Palabra espiritual interior. Es cuando el ser humano alcanza su liberación de la cárcel de los sentidos y apetitos. Se abandona la flojedad de espíritu, la vanagloria de la vida, la tibieza de la mente y los deseos de la carne. Por la búsqueda del Amado, aquél se "deja", "sale" purificándose en la noche oscura. Se hace pobre de espíritu, y agradable a Dios y al prójimo. Todo esto es posible porque el ser humano tiene capacidad de respuesta ante la gracia amorosa y suficiente de Dios. Sólo la gracia de Dios lo impulsa a la purificación de la noche, en la búsqueda del Amado.

El creyente en su búsqueda siente la pena, la profunda frustración, la honda soledad y el oscuro sentimiento de la ausencia de Dios. Se pone en el camino por fe para encontrarse con el Amado. Si "sale" al camino es para encontrar su nada, su desnudez, y al mismo tiempo para encontrar el todo, su humanidad dignificada. Se adentra en la espesura de la cruz que es la puerta de los deleites perfectos,[134] y se queda anonadado ante la hermosura del Amado:

> Gocémonos, Amado,
> y vámonos a ver en tu hermosura
> al monte o al collado
> do mana el agua pura;
> entremos más adentro en la espesura.

Esa búsqueda de Dios es una herida abierta, porque se pena en el proceso y el Amado también tiene sus dolores. Para Juan de la Cruz hay tres maneras de penar buscando al Dios escondido: (1°)

Como una herida - Cnt. 5:8. (2º) Como una llaga, que es la huida que dura - Cnt. 4:9. (3º) Como un morir a nosotros - Gá. 2:20.

Esta visión del ser humano es la visión espiritual. La gracia que Dios otorga lo hace vulnerable a la guía del Espíritu. Así tiene comunicación con Dios; comunicación que es un vivir; vivir que es un convivir. Todo por el Amado vibra en constantes paradojas para agradarle y ser agradado. El camino de la espesura de la cruz está surcado de las "nadas" del ser humano, porque entre más se quiere para sí, menos se consigue. Se superan todas las contradiciones y se abunda en felicidad indecible en lo interior del espíritu. Por eso para Juan no se puede llegar al monte donde mora la gloria de Dios por otro camino que no sea el sendero estrecho de la cruz.

El místico sintetiza de forma magistralmente apretada su pensamiento en un dibujo autógrafo dedicado a Magdalena del Espíritu Santo.[135] A continuación presento los versos de dicho escrito, los cuales hablan por sí mismos:

Para venir a gustarlo todo
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a saberlo todo
no quieras saber algo en nada.
Para venir a poseerlo todo
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo
no quieras ser algo en nada.

(Aquí aparece en el dibujo el "camino del espíritu de imperfección del cielo")

Para venir a lo que no gustas
has de ir por donde no gustas.
Para venir a lo que no sabes
has de ir por donde no sabes.
Para venir a poseer lo que no posees
has de ir por donde no posees.
Para venir a lo que no eres
has de ir por donde no eres.

(Aquí aparece la "senda del monte Carmelo del espíritu de perfección")

Cuando reparas en algo
dejas de arrojarte al todo.
Para venir del todo al todo

has de dejarte del todo en todo.
y cuando lo vengas del todo a tener
has de tenerlo sin nada querer

(Aquí aparece el "camino de espíritu de imperfección del suelo")

En esta desnudez halla
el espíritu su descanso, porque no
codiciando nada, nada le fatiga hacia
arriba, y nada le oprime
hacia abajo, porque está en
el centro de su humildad.

Las "nadas" es el colmo de la negación, como inmersión activa en la espesura de Dios. Así nos presentamos abiertos a Dios y abiertos por Dios y para Dios. De la noche oscura sale una humanidad nueva con ansias de Dios. Éste es el que da gracia suficiente en la noche pasiva del alma, inflamándola divinamente con deseos de Dios, y no de otra cosa.

Lo único que necesita el ser humano es la fe: su noche oscura del alma. Juan de la Cruz habla de tres noches, aunque realmente son tres formas o partes de la misma noche. Hay una noche de los sentidos cuando todo queda en la absoluta penumbra. Así se carece de toda posibilidad de distinguir las cosas. Es la completa privación de la luz, cuando el alma se queda en la negrura aterradora y sin nada. Hay una oscuridad de medianoche, aunque totalmente oscura es la oscuridad de la fe u oscura contemplación. Finalmente, se da la noche que se aproxima a la luz del día que es Dios, cuando ya todos los sentidos están dominados, la casa está en orden. Lo demás es una "dichosa ventura".[136]

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.

3. El camino - Cuando Juan habla de "dejar" como sinónimo de "salir", está planteando al cristiano un verdadero "éxodo", un peregrinaje que exige pasar por la noche de la fe en purificación y contemplación para llegar a la unión o comunión

definitiva con Dios. En ese camino no se anda solo, ni Dios abandona al ser humano a un destino fatalista. El Señor sale al encuentro de los que le buscan y desean, de los que "salen", de los que tienen su "recogimiento" espiritual para el camino. Aún en esto Dios toma la iniciativa; se anticipa a la andadura del hombre. Algo más. Todo lo desconocido de Dios y todo lo complejo del ser humano tienen su realidad meridiana en la persona de Cristo. Recordando a Jn. 14:6 el místico Juan asegura que a Cristo no sólo se le sigue, sino que hay que unirse a él porque es el camino. Cristo no sólo ha señalado una forma de entender la vida y de vivirla. Ni siquiera, se puede afirmar que sólo ha abierto una senda nueva y radical de obediencia y seguimiento. Él no se queda pasivo esperando quién va por su senda y quién no va. Si Cristo es el camino, es porque el mismo Señor ha tomado la iniciativa. Él se acerca y está presente en ese peregrinaje. Es el constante compañero de viaje. Lo paradójico se muestra de nuevo, porque Cristo no sólo es el Amado por el cual se sigue un itinerario de espiritualidad, pero también es nuestro Amante. Así él hace posible el amor unido con el Esposo, o la unión amorosa con el Amado.

Es evidente que el camino necesita compromiso y seguimiento obediente. Esta radicalidad de la fe cristiana exige conversión. Para Juan de la Cruz el camino hacia el monte de Dios arranca de una angustiosa nada, de una total negación, pero continúa la senda de perfección. Para ello es necesario dejar al lado del camino esos "quereres" o "gustillos" que privan al ser humano de su vocación humana y de su capacidad de Dios.[137] Por tanto, el creyente sale al verdadero éxodo de su libertad, hacia su hominidad. Sale del desorden y la esclavitud para entrar a una nueva, fresca y amena relación con Dios. En otras palabras, ese camino sólo se anda en actitud creyente y convertida, lo cual indica que la conversión es un proceso, una línea no un punto, una senda no una parada, una constante búsqueda y encuentro entre la Esposa y el Esposo.

Los anabaptistas que asumieron la metáfora de la peregrinación al estilo de la familia abrahámica, con su estilo de vida sacrificial y sufriente, podían entender el camino cristiano como una andadura de renuncia voluntaria y privaciones. En medio de estas llagas del camino no se sentían solos. Dios se anticipaba y le veían porque le amaban. Para Juan de la Cruz es lo mismo porque mirar a Dios es amarlo; amar a Dios es imitar a Cristo en sus padecimientos. Experimentar la salvación de Cristo es comprenderlo con su

Calvario y resurrección. Por eso no se puede separar camino y cruz, ni tampoco fe y cruz. De hecho, la fe que no tiene cruz no es fe ni tiene gloria.

Se sale al camino y se encuentra el Camino por la fe. Sin fe es imposible contemplar las abundantes dádivas de Dios. Esto es permitido sólo a los que le buscan con la sabiduría de arriba. Por la fe de la noche oscura se sube hacia Dios por la "escala secreta" de Jacob que es Cristo (Jn.1:51). Escala que igualmente está disfrazada de fe, esperanza y amor. Vestida de fe, "porque sin fe es imposible agradar a Dios" (Heb. 11:6) y sin fidelidad no se puede desposar uno con Dios (Os. 2:20). Dicha fidelidad demanda renuncia en el seguimiento. Así lo entiende Juan de la Cruz:[138]

Procura inclinarte

NO	SINO
a lo más fácil	a lo más dificultoso
a lo más sabroso	a lo más desabrido
a lo más gustoso	a lo que da menos gusto
a lo que es descanso	a lo trabajoso
a lo que es consuelo	antes al desconsuelo
a lo más	a lo menos
a lo más alto y precioso	a lo más bajo y despreciado
a lo que es querer algo	a no querer nada
andar buscando lo mejor	a lo peor

y desear entrar en toda desnudez, vacío y pobreza por Cristo

En resumen, sin salida no hay llegada. Sin "recogimiento" no hay viaje ligero. La llegada tiene en la distancia ese cielo abierto como meta. Por supuesto, es en el camino, "por la escala disfrazada" que se entra "en el ameno huerto deseado", donde se asimila la comprensión de esa iniciativa divina. Así Cristo se revela inundándolo todo con toda su gracia.

4. La unión - Este concepto tan usado y abusado en nuestros días, cobra una dimensión no sólo profunda sino radical en

el pensamiento sanjuanista. Es un concepto afectivo y relacional con capacidad transformadora. Es dominante hasta el punto de que es como un estribillo en su prosa: la unión de toda persona con Dios. Es claro que a pesar de la separación abismal entre Dios santo y el ser humano perdido, existe la posibilidad por la obra de Cristo de una unión amorosa.

La meta de toda persona una vez en el camino es alcanzar esa unión íntima con Dios. Esa meta se traduce también como perfección, aunque este término suena muy abstracto y pasivo. Pero, por otro lado, la unión conlleva una idea de actividad consciente, relacional y dinámica, donde el amor juega un papel clave entre Dios y el hombre.

Precisamente, es en ese alto estado de unión que Dios se comunica cara a cara, sin disfraz. Es decir, que no hay imagen mediadora, sino que se experimenta la cara amiga y amorosa de Dios. Como se puede comprender esta unión está latente en el camino de peregrinación que se recorre en oración. Todo está presente desde el principio cuando se sale al encuentro del Amado, en la fuerza del Espíritu. Desde el principio, porque se fundamenta en la iniciativa y presencia misma de Cristo.[139]

Esta llamada a la unión con Dios, como proceso, como peregrinaje, rompe todas las barreras humanas imaginables. Deja de ser algo exclusivo, discriminatorio, particularista. En Cristo amplía su horizonte de influencia, porque Dios quiere esa relación con toda persona. Se ve una unión que aunque es personal, al mismo tiempo es universal. Aquí hay que reconocer dos aspectos básicos en este proceso de unión santa con Dios. Por un lado, en la unión se evidencia la iniciativa de la gracia de Dios, soberana y amorosa. Por otro lado, la respuesta humana como cooperación. Dios llama y el ser humano responde. De manera que no hay unión, no se adentra uno a la espesura del monte de Dios, a menos que se responda.

Se llega a la perfecta unión con Dios no porque se oiga la voz de Dios, sino porque se responde en obediencia, fidelidad y amor sacrificial. Este enfoque teológico puede ser cuestionado por aquellos teólogos que descansan mucho en el monergismo. Es decir, que el hombre no tiene capacidad de reacción y de hacer nada ante la llamada de Dios. Pero, creo que el acercamiento de Juan de la Cruz en este sentido coincide más con la comprensión erasmiana y anabaptista de plena actividad divina y plena agencia humana en el

proceso de salvación. Sobre todo si se acepta que la unión con Dios tiene una salida y una llegada como camino para toda persona.

Por la unión hay un antes y un después, una estación de soledad y pecado, y una senda en compañía del Amado "que delicadamente enamora". En dicha unión, expresión de santidad, como meta y destino en el peregrinaje, se da un movimiento constante y dinámico de la relación entre el creyente y Dios. Contrario a lo que se piensa, debido a los estereotipos que se tienen de la vida espiritual y mística, Juan de la Cruz cree que esta unión debe producir obras. Pero para él estas obras no le sirven a Dios, pues son sólo ejercicios para engrandecer y perfeccionar al alma. En esa experiencia de amor íntimo con Dios todo lo que se haga tiene que ser comunicación amorosa. La unión es fuerza transformadora en la hermosura del Amado. Así juntos pueden entrar en la "espesura" de Dios:[140]

> Gocémonos, Amado,
> y vámonos a ver en tu hermosura
> al monte o al collado
> do mana el agua pura;
> entremos más adentro en la espesura.

Se trata, por lo tanto, de una renuncia radical a buscar no la gratificación personal. Es más bien un perderse en el Amado. En este estado, y saliendo al camino en la espesura, se invierten los gustos, perspectivas y valores del creyente. Él no ve ya las cosas como sombras, huellas de un pasado desconocido que hay que acumular, desear o idolatrar, sino como realidades recreadas en un eterno presente idílico con el Señor. Así todo lo conoce desde la óptica de Dios. Todo lo que es oscuridad, penumbra y desorden se transforma en este proceso de unión en transparencia, claridad y espejo de la luz de Cristo.

Juan de la Cruz de nuevo se presenta como el teólogo de la renuncia en busca del amor, de la negación hacia la unión amorosa. Esta unión, si bien es cierto se concreta en un peregrinaje de desprendimiento sacrificial, y busca expresar el amor en obras concretas, no es una apología al asistencialismo, al funcionalismo, al pragmatismo, ni al activismo. De estos están llenas las estructuras eclesiales, y los líderes encuentran alimento propicio para su predicación populista o su demagogia religiosa. El poeta místico advierte que es necesario el momento de la contemplación; estar

quietos, como ya lo mencioné arriba, ante Dios, aunque parezca que no se hace nada. Él pone como ejemplo al mismo san Pablo, que fue a los corintios para predicar no con humana sabiduría, sino con manifestación del Espíritu y de poder.[141] De tal manera que la unión amorosa es también contemplación en oración, por la cual el alma sube para alcanzar los bienes prometidos.

5. El amor - El amor es el sumo bien del peregrino en Cristo. No consiste en sentir grandes emociones, despejar muchas incógnitas, poseer muchas cosas, saber todas las respuestas, ni siquiera comprenderlo todo. Es más bien tener una profunda desnudez, la completa negación de sí por el Amado. Dios es el Amante verdadero. El único que es Amor, Amado y Amante. Por eso es claro en el pensamiento teológico sanjuanista que no hay otro camino para el alma inflamada en la noche oscura de la fe que el amor divino que transforma. El ser humano pasa por esa transformación total de "viejo hombre" a "nuevo hombre", como dice san Pablo.

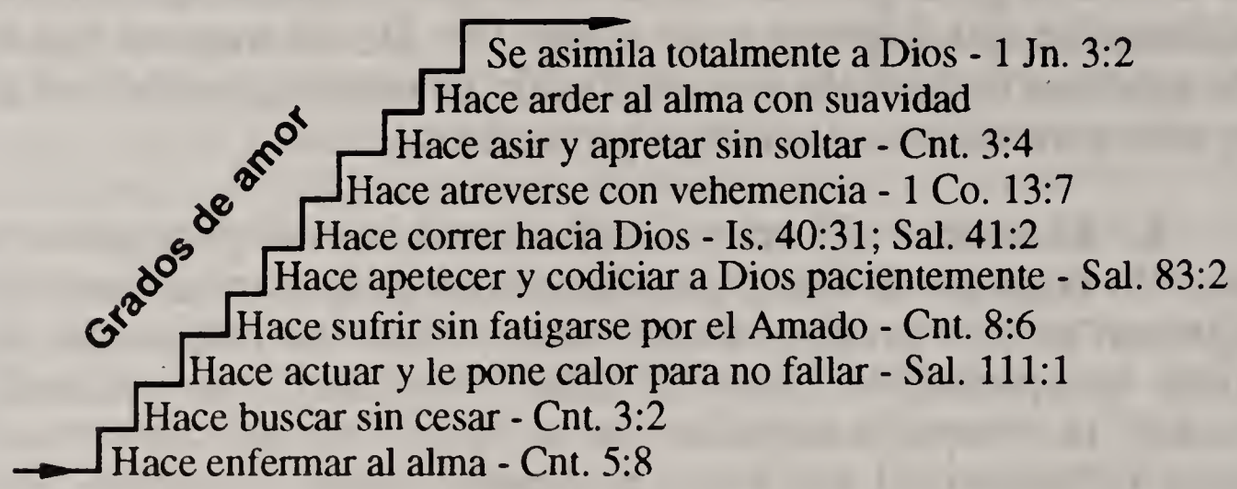
Para Juan de la Cruz el amor es la motivación del alma que avanza en el camino hacia la unión santificadora. A medida que avanza se va transformando en el Amado, porque va dejando a su paso lo que es fácil por lo más dificultoso, lo más sabroso por lo más desabrido, lo más descansado por lo más trabajoso. Así lo expresa el místico en su obra breve "Dichos de luz y amor", copiados por Magdalena del Espíritu Santo en Beas.[142] Por el amor quiere el alma todo lo mejor para el Amado, lo áspero para sí y lo suave para el Amado.

En este tema del amor Dios también toma la iniciativa. Él ama primero y despierta en el ser humano ese amor transformador (1 Jn. 4:10). Por eso el amor del alma es respuesta al amor de Dios. Aquella "sale" herida por el amor del Amado, buscando arder en esa llama viva:

> ¿Adónde te escondiste,
> Amado, y me dejaste con gemido?

Paradójicamente este amor que es expresión de libertad, es también vocación de sumisión en el nuevo "éxodo" o peregrinaje. El amor hace perder todo para "ganar" el amor del Esposo. Esta historia de amor, que es historia salvífica, está expuesta en todos sus matices en el *Canto espiritual*. En la *Llama de amor viva* Juan de la

Cruz explica los diez grados de la escala de amor, aquella "secreta escala disfrazada".[143]



Todo seguimiento y dejamiento es posible por la llama viva que es el Espíritu de Dios. Hay que seguir en el camino con fidelidad si se quiere encontrar el remedio de amor. Se va por la vida "herido", "llagado" y casi "muerto" de amor, en un constante querer más y más a Cristo. Juan sentía que el amor del creyente es una práctica de vida:

> Mi alma se ha empleado,
> y todo mi caudal en su servicio;
> ya no guardo ganado,
> ni ya tengo otro oficio,
> que ya sólo en amor es mi ejercicio.

Ahora el alma se ha entregado totalmente, y no busca nada para sí. En aquella unión de perfecto amor no tiene otro estilo de vida que no sea agradar al Esposo. Todo lo que le pertenecía, su dinero, sus talentos, su profesión, todas sus pasiones, gustos y disgustos los ha entregado al Señor. Todo ello está al servicio del Esposo, está para la práctica de amor. En todo este proceso el creyente no se olvida seguir la peregrinación como búsqueda constante, porque el Amor está escondido, pero el día viene cuando se dará a conocer tal como él es.

Finalmente, la Esposa se curará de ese amor que "llaga" sólo en la presencia del Amado. Ella quiere que el Amado se muestre tal como es. Sabe que él no puede seguir escondido toda la vida. Pero al mismo tiempo, paradoja de la existencia, sabe también que ver a su Amado es morir; su visión es muerte. ¿Acaso no se enseña desde los tiempos de Moisés que nadie puede ver a Dios y vivir para

contarlo? Pero el alma en su caminar, que es práctica obediente, ha aprendido que sólo por Cristo se puede acercar a Dios:

> Descubre tu presencia,
> y máteme tu vista y hermosura;
> mira que la dolencia
> de amor, que no se cura
> sino con la presencia y la figura.

Muy evidente que esta cristología sigue los lineamientos del apóstol Pablo, para quien Cristo es imagen de Dios y su misma forma (Col. 1:15; Fil. 2:6). Del mismo modo recuerda la respuesta de Jesús a Felipe: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn.14:9).

La vocación del creyente es la unión de amor con el Señor. La humanidad de Dios se da en amor con la fuerza de su Espíritu. La historia de salvación se sintetiza en la mutua comunión de amor.[144] Esta comunión marca el camino y los límites de hominización, porque también el ser humano es la vocación de Dios. Por amor Cristo se llagó en la cruz, y anda con las huellas de ese amor:

> a solas su querido,
> también en soledad de amor herido.

También el creyente sale en unión llagándose en su servicio sacrificial a Dios. Así el amor es fuego purificador. El fuego de amor que hiere, llaga: (1°) Al sacar al alma de la miseria. (2°) Al llevarla a la unión perfecta. (3°) Al liberarla de toda opresión. (4°) Al invitarla a estar en íntima comunión, "do mana el agua pura".

Conclusión

No creo que estoy en condiciones de concluir nada. No se puede decir la última palabra. Simplemente quiero dejar el campo abierto para el diálogo, el arranque en el camino para seguir el peregrinaje en la "espesura" de la vida cristiana donde "mana el agua pura", porque como dice el salmista, "mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo". (Sal. 42:2).

Es característica del pensamiento místico el uso de un vocabulario simbólico, rico en matices semánticos. El místico como Juan de la Cruz usa mucho la paradoja, la metáfora y la alegoría entre las figuras más comunes. Así el ser humano ilustra con toda su riqueza la perfecta unión con Dios. Es la íntima unión más allá de cualquier comprensión racional. Esta forma de expresarse y de entender la unión espiritual con Dios no es nada nuevo ni exclusiva de Juan. Muchos pasajes bíblicos nos ayudan a entender este fenómeno en el mensaje profético y en la sabiduría del antiguo Israel. En el siglo XIV Raimundo Lulio y León Hebreo en el siglo XVI proponen una filosofía del amor como medio para obtener esa unión con Dios. Detrás de esta comprensión se encuentra la influencia del misticismo hebreo e islámico en la península.

Lo que es muy obvio, y se repite frecuentemente de muchas maneras en la espiritualidad sanjuanista, es la necesidad de amor como una gracia de Dios. A ese amor se llega sólo a través del camino de la cruz. Sin la cruz no hay amor, y sin éste no es posible la perfección unitiva. Esa teología de la cruz es fundamental para entender la poesía y la prosa de Juan de la cruz. Creo que es aquí donde mejor podemos los no católicos encontrar puntos de contacto con la teología sanjuanista.

Aunque Juan de la Cruz no es explícito en el uso del término *sola Scriptura*, es claro que la Escritura es el punto de arranque de su comprensión de la negación del hombre para ir al encuentro de Dios. Es la base también para entender la iniciativa divina de salir al encuentro de toda persona. No dice *sola fide*, pero ha quedado expuesto que nadie ha hablado de forma tan plástica y poética (porque la teología también es poesía), con estética teológica de la noche oscura del alma, en donde sólo con fe se encuentra el camino hacia el Amado; es noche de fe que resiste cualquier explicación racional, y donde la experiencia también queda corta. Tampoco expresa literalmente *solus Christus*, pero qué duda cabe que todo su pensamiento gira en torno al amor de Cristo. Su teología es cristocéntrica porque para él Cristo es el Amado, la encarnación del amor del Padre, y a quien hay que buscar y seguir con todo lo que el Espíritu pone como "llama de amor viva".

Esta cristología del camino, de un constante "salir" hacia Dios, de un "vaciarse" o negarse para serlo todo en el Amado es una cristología de la cruz, la cual carece de sentido y finalidad salvífica si no se tiene solidaridad con el hermano. La cruz demanda amor sacrificial para el prójimo; sin cruz no hay perfección, y sin sufrimiento no hay gloria. Aquí es donde la espiritualidad anabaptista coincide en su radicalidad con el pensamiento sanjuanista. Pensando en las "nadas" de Juan de la Cruz, las cuales señalan un comportamiento ético de servicio y desprendimiento, una práctica de amor solidario, es cuando más recuerdo a Hans Denck. Éste muestra que la fe en Cristo es una fuerza espiritual íntima interior, no una fórmula teológica especulativa y muerta, sino un estilo de vida. El camino de Cristo es una práctica que muestra la fuerza de la fe por el Espíritu de Cristo que mora en el creyente. Para Denck es claro que no existe una espiritualidad perfecta, lo mismo que para Juan de la Cruz, cuando se está pegado a las cosas materiales, descansando en los sentidos terrenales. Ambos encuentran en Cristo el centro y el todo de una espiritualidad de arriba.

En la teología sanjuanista es diáfano, como el sol del mediodía, que Dios toma la iniciativa en esa búsqueda de amor. Él irrumpe en la historia caída de los hombres para iluminar ese camino estrecho del nuevo éxodo abierto por su Hijo. Esta realidad se da en un ámbito de gracia. Juan no cree necesario repetir *sola gratia*. Pero por ello no es menos cierto lo que expone en *Subida al monte*

Carmelo, en el sentido de que Dios ya no habla. Su gracia es suficiente y se ha manifestado por medio de su Hijo. Dios ha quedado mudo porque todo lo que tenía que decir lo ha dicho en Cristo. Y esto es pura iniciativa divina a la cual responde el ser humano.

Este acercamiento teológico difiere mucho del enfoque luterano y calvinista que ve al ser humano totalmente depravado sin capacidad de responder ante la iniciativa de Dios. El pensamiento erasmiano le da al ser humano la posibilidad de tener en sí la llama de Dios. A pesar del "misterio de la iniquidad", el Espíritu de Dios capacita al ser humano para responder. En esa respuesta del libre albedrío coincide mucho Erasmo con los primeros anbaptista y con Juan de la Cruz. La respuesta a la iniciativa de amor del Amado hace la diferencia, por una parte, entre el que busca a Dios, quiere ser semejante a él y verlo tal como él es (1 Jn. 3:2), siguiendo en la andadura hacia "el monte Carmelo". Por otra parte, entre aquél que no quiere desprenderse de sus apetitos y proyectos egoístas, porque quiere gustarlo todo, saberlo todo y poseerlo todo.

La respuesta obediente es amorosa porque sólo se vive para el Amado llevando por el camino la cruz con todas las pasiones en imitación de Cristo. Al mismo tiempo es un seguimiento que es práctica radical de vida, con una ética del reino de Dios que sólo se vive cuando se "va de vuelo" en la fuerza del Espíritu. Cada paso es una pedagogía dinámica de la cruz que lleva al cristiano a su completa transformación hasta alcanzar el deleite indecible de la hermosura de Dios.

Finalmente, como remate a lo que he escrito, y pensando en la centralidad de la cruz de Cristo en la vida del creyente, que en el pensamiento sanjuanista entramó toda su realidad mística, vale mencionar que en 1554 Menno Simons escribió un tratado para animar a los jóvenes creyentes a permanecer fieles a pesar de las persecusiones y el martirio. Juan de la Cruz escribe también una carta a un carmelita descalzo en 1589, y le anima ante los tiempos difíciles a que no busque una vida cristiana fácil y de "anchura", aunque esta sea confirmada aún con milagros. Lo que vale más es una vida cristiana sencilla de entrega, y termina: "y no busque a Cristo sin cruz".[145] Creo que en este sentido son muy pertinentes también las palabras de Tomás de Kempis:

Jesús tiene en estos días muchos amantes de su reino celestial, pero pocos de ellos cargan la cruz de Cristo. Él tiene muchos que desean comodidad, pero pocos que desean aflicción. Tiene muchos amigos que les gusta comer en las cenas de él, pero pocos que quieren compartir sus ayunos. Todos están dispuestos a gozarse con él, pero muy pocos están listos a sufrir cualquier cosa por él. Muchos siguen a Jesús hasta el partimiento del pan, pero pocos hasta beber de la copa de su Pasión. Muchos admiran sus milagros, pero pocos perseveran en la vergüenza de la cruz. Muchos aman a Jesús siempre y cuando las dificultades no los toquen. Muchos lo alaban y bendicen mientras reciben de él consuelo. Pero si Jesús se esconde y los deja por un rato, ellos o se quejan o caen en una profunda depresión.[146]

Notas bibliográficas

1 Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, tr. William C. Creacy, Macon: Mercer Univ. Press, 1989, III.31, p. 90 (traducción del autor).
2 R. García-Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, vol. III, 2°, pp. 269ss.
3 J. Vicens Vives, *Historia de España y América social y económica*, Barcelona: Vicens, vol. III, pp. 62ss.
4 R. García-Villoslada, *op. cit.*, p. 275.
5 *Ibid.*, p. 278.
6 José Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México: Fondo de cultura económica, 1979, pp. 96, 97. Marcel Bataillon presenta más detalles bibliográficos en su obra *Erasmo y España*, México: Fondo de cultura económica, 1991, pp. 46-51.
7 Marcelino Menéndez Pelayo considera una verdadera reforma la obra emprendida por el cardenal Cisneros antes de Lutero, en *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid: BAC, 1978, vol. I, p. 673.
8 *Op. cit.*, p. 4.
9 *Ibid.*, p. 10.
10 *Ibid.*, p. 25.
11 Natalio Fernández y Emilia Fernández T. "*Biblismo y erasmismo en la España del siglo XVI*", en *El erasmismo en España*, eds. M. Revuelta y C. Morón, Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 98, 99.
12 *Op. cit.*, pp. 99, 100; cf. N. Fernández y E. Fernández, *op. cit.*, p. 99.
13 M. Bataillon, *op. cit.*, p. 34. J. Nieto, *op. cit.*, p. 101.
14 Carlos Gilly, "*Una obra desconocida de Nebrija contra Erasmo y Reuchlin*", en *El erasmismo en España, op. cit.*, p. 200.
15 N. Fernández y E. Fernández, *op. cit.*, p. 101.
16 José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid: Espasa-Calpe, 1986, II, p. 16.
17 Vicente Muñoz, "*Nominalismo, lógica y humanismo*", en *El erasmismo en España, op. cit.*, p.114.
18 Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, Barcelona: Planeta, 1987, p. 16.
19 Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Madrid: Clásicos Castellanos, 1956, p. 61.
20 Erasmo, *Stultitiae laus. Elogio de la locura*. trad. Oliver Nortes Valls, Barcelona: Bosch casa editorial, 1976, p. 293.

21 John H. Yoder, *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires: La Aurora, 19, p. 370.
22 José Luis Abellán, *El erasmismo español*, Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p. 33.
23 M. Bataillon, *op. cit.*, pp. 72ss.
24 *Ibid.*, pp. 77, 92ss; cf. José L. Abellán, *El erasmismo español*, pp. 36ss.
25 *Opus epist.* 143.1, línea 8-12.
26 Virgilio Pinto Crespo, "*La herejía como problema político. Raíces ideológicas e implicaciones*", en *El erasmismo en España*, pp. 303, 304.
27 José L. Abellán, *El erasmismo español*, p. 36.
28 Alvaro Huerga, "*Erasmismo y alumbradismo*", en *Erasmismo en España*, p. 345.
29 Bernardo Monsegú, "*Erasmo y Vives y la 'Philosophia Christi' como humanismo cristiano en España*", en *Erasmismo en España*, p. 359; *Collected Works of Erasmus: Enchiridion*, Toronto: Univ. Press, vol. 66, p. 9, 11.
30 *Collected Works of Erasmus: Enchiridion*, Toronto: Univ. Press, vol. 66, p. 61.
31 *Ibid.*, p. 61.
32 *Opus epist.*, 288, líneas 43-46, p. 278.
33 *Adagia*, IV.I, 1.
34 Enrique Rivera de Ventosa, "*El tema de la paz en Erasmo y Vives frente a la escuela de Salamanca*," en *El erasmismo en España*, p. 376.
35 Juan Luis Vives, *Concordia discordia*, México: Edit. Séneca, 1940, p. 9.
36 *Diálogo de Mercurio y Carón*, Barcelona: Planeta, 1987, p. 23.
37 *Op. cit.*, p. XV.
38 *Op. cit.*, pp. 205, 207.
39 J. L. Abellán, *EL erasmismo español*, p. 130.
40 *Op. cit.*, p. XV.
41 *Ibid.*, pp. 147-150; cf. Georges Chanstraine, *Érasme et Luther libre et serf arbetre*, Paris: Éditions Lethielleux, 1981, p. 226; Erasmo, *Paraphrases on Romans and Galatians*. Toronto: University Press, 1984, p. 25. La paráfrasis de Ro. 5:1 señala que el pecado es enemistad entre Dios y nosotros, y la paz se establece por medio de Cristo, nuestro Señor. Cf. *Inquisitio de fide*, ed. Craig R. Thompson, New Haven: Yale Univ. Press, 1950.
42 *Ibid.*, p. 573.
43 *Ibid.*, p. 574.
44 *Enchiridion*, p. 31.
45 *Op. cit.*, p. 203.
46 *Ibid.*, p. 269; cf. *Enchiridion*, pp. 64, 72.
47 *Ibid.*, p. 253; cf. *Enchiridion*, p. 35.
48 *Ibid.*, p. 349; cf. *Enchiridion*, p. 77.
49 M. Bataillon, *op. cit.*, p. 282.

50 *Ibid.*, p. 283.
51 *Querela pacis (A Complaint of Peace), Collected Works of Erasmus*, ed. A. H. Levi, Toronto: Univ. Press, 1986, vol. 27, p. 309; cf. *Enchiridion*, pp. 38ss.
52 Luis de León, *The Names of Christ*, trad. M. Durán and W. Kluback, New York: Paulist Press, 1984, p. 216.
53 Menno Simons, *The Complete Writings*, ed. J. C. Wenger, Scottdale: Herald Press, 1956, p. 1032.
54 *Op. cit.*, p. 93.
55 *Ibid.*, p. 71.
56 *Ibid.*, p. 77.
57 *Ibid.*, p. 71.
58 *Ibid.*, p. 98.
59 *Ibid.*, pp. 79s; cf. *The Legacy of Michael Sattler*, ed. J. H. Yoder, Scottdale: Herald Press, 1973, p. 59.
60 T. Kempis, *op. cit.*, III.27, p. 87.
61 García-Villoslada, *op. cit.*, III 2º, p. 159; cf. José Nieto, *op. cit.*, p. 182.
62 *Op. cit.*, pp. 155ss.
63 *Ibid.*, pp. 735, 850.
64 *Ibid.*, pp. 876ss; cf. George Williams, *La reforma radical.* México: Fondo de cultura económica, 1983, p. 305.
65 *Ibid.*, pp. 88, 89.
66 *Historia crítica del pensamiento español, op. cit.*, p. 57.
67 Juan de Valdés, *Diálogo de la doctrina cristiana,* México: UNAM, 1964, p. 68.
68 Francisco Abad, "*Juan de Valdés y la conciencia lingüística de los erasmistas españoles*", en *El erasmismo en España*, p. 480.
69 J. L. Abellán, El erasmismo español, p. 152.
70 *Concordia y discordia, op. cit.*, pp. 125, 126.
71 Marcel Bataillon, *op. cit.*, pp. 591ss.
72 *Op. cit.*, pp. 15-16; cf. G. Williams, *op. cit.*, p. 20.
73 Joseph Pérez, "*El erasmismo y las corrientes espirituales afines*", en *El erasmismo en España*, p. 328.
74 García-Villoslada, *op. cit.*, p. 343; cf. M. Andrés, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976, p. 93.
75 Marcel Bataillon, *op. cit.*, pp. 167ss.
76 Joseph Pérez, *art. cit.*, p. 330; cf. García-Villoslada, *op. cit.*, pp. 346ss; Asín Palacios, *Sâlidìes y alumbrados*, Madrid: Ediciones Hiperión, 1990, pp. 269-284; José Nieto, *op. cit.*, pp. 154-155.
77 R. García-Villoslada, *op. cit.*, p. 349; cf. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, vol. II, p. 252; A. Márquez, *Los alumbrados: orígenes y filosofía*, Madrid: Ediciones Taurus, 1972, p. 275.
78 José Nieto, *op. cit.*, p. 145.

79 *Ibid.*, p. 111; cf. Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 183
80 T. Kempis, *op. cit.*, IV.17, p. 154.
81 Pedro Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid: Espasa-Calpe, 1984, p. 229; cf. García-Villoslada, *op. cit.*, III, 2°, p. 335.
82 José Nieto, *op. cit.*, pp. 141ss.
83 *Ibid.*, p. 149.
84 M. Bataillon, *op. cit.*, p. 753.
85 Martín Alonso, *Historia de la literatura mundial*, Madrid: EDAF, 1973, I, p. 637.
86 *Su vida*, Madrid: Espasa-Calpe, 1960, p. 79.
87 Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid: BAC, 1974.
88 T. Kempis, *op. cit.*, III.59, p. 126.
89 George H. Williams, *op. cit.*, p. 147.
90 Kenneth Davis, *Anabaptism and Ascetism*, Scottdale: Herald Press, 1974, p. 110; cf. Dennis Martin, "*Catholic Spirituality and Anabaptist and Mennonite Discipleship*", **MQR**, LXII (1, 1988), pp. 5-25; Arnold Snyder, "*The Monastic Origins of Swiss Anabaptist Sectarianism*", **MQR**, LVII (1, 1983), pp. 5-26.
91 G. Williams, *op. cit.*, p. 177.
92 R. Bainton, *Studies in the Reformation*, New York: Hodder & Stoughton, 1963, p. 123.
93 R. Friedmann, "*Anabaptism and Protestantism*", **MQR**, XXIV (1, 1950) p. 20; cf. Jean Seguy, "*Sattler et Loyola: On Deux formes de Radicalisme Religieux au XVIe siècle*", in *The Origins and Characteristics of Anabaptism*, ed. by Marc Lienhard, The hague: Nijhoff, 1977, pp. 105-125.
94 Robert Kreider, "*Anabaptism and Humanism*", **MQR**, XXVI (1, 1952), pp. 123-141; K. Davis sostiene que Erasmo es el padre espiritual de los anabaptistas en *Anabaptism and Ascetism*, p. 27, en su artículo "*Erasmus as a progenitor of Anabaptist Theology and Piety*", **MQR**, XLVII (1973), pp. 163-167; cf. Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism*, The Hague: M. Nijhoff, 1977, pp. 26ss.
95 Léon E. Halkin, "*Érasme et l'Anabaptisme*", en *Les Dissidents du XVIe siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme*, ed. Marc Lienhard, **Bibliotheca Dissidentium** N° 1, Baden-Baden: Valentin Koerner, 1983, p. 69; cf. *Opus. Epist.*, V, l. 61, p. 76.
96 *Opus. Epist.*, VIII, l. 212-215, p. 113.
97 *Ibid.*, VIII, l. 38, l. 43, p. 137.
98 *Ibid.*, II, l. 124, p. 220.
99 J.J. Kiwiet, "*The Theology of Hans Denck*", **MQR**, XXXVI (1, 1958), pp.10-15; Thor Hall, "*Possibilities of Erasmian Influence in Denck and Hübmaier in Their View on the Freedom of the Will*", **MQR**, XXXV (1961), pp. 149-170.

100 John Howard Yoder, *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires: La Aurora, 1976, p. 24; Packull, *Mysticism and the Early South German Anabaptism*, p. 50.
101 *Ibid.*, p. 31. Yoder ve semejanzas con Juan de Valdés.
102 Packull, *op. cit.*, p. 215.
103 Hans Denck, "*Lo que se entiende que digan las Escrituras*", en *Textos escogidos de la Reforma Radical*, ed. J. H. Yoder, Buenos Aires: La Aurora, 1976, p. 216.
104 *Ibid.*, p. 222.
105 *Ibid.*, p. 224.
106 K. Davis, *op. cit.*, p. 173.
107 T. Kempis, *op. cit.*, IV.16, p. 154.
108 M. Herráiz, *San Juan de la Cruz: obras completas*, Salamanca: Sígueme, 1991, p. 12.
109 *The Collected Works of St. John of the Cross*, Trans. K. Kavanaugh y O. Rodríguez. Institute of Carmelites Studies: Washington, 1991, pp. 30s.
110 Federico Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz*, Madrid: BAC, 1968, pp. 59ss.
111 San Juan de la Cruz: *Obra completa*, ed. Luce Lópex-Baralt y Eulogio Pacho, Madrid: Alianza, 1991, vol. I, pp. 11ss; cf. Luce López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid: Hiperión, 1990; C. Swietlicki, *Spanish Christian Cabala. The Work of Fray Luis de León, St. Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz*, Columbia: Univ. of Missouri Press, 1986; Miguel Asín Palacios, *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*, Madrid: Espasa-Calpe, 1941; también de este autor *Sâdilìes y alumbrados*, Madrid: Hiperión, 1990 y *Saint John of the Cross and Islam*, New York: Vantage Press, 1981; Cristóbal Cuevas García, *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*, Madrid: Istmo, 1972.
112 *S, pról.*, 2. Las abreviaturas para las obras mayores en prosa aparecerán así: CB = Canto espiritual, segunda redacción, S = Subida al monte Carmelo, N = Noche oscura, LlB = Llama de amor viva, segunda redacción.
113 Miguel A. Díez, *Pablo en Juan de la Cruz*, Burgos: Editorial monte Carmelo, 1990, p. 38. Díez presenta 684 citas del Antiguo Testamento y 376 del Nuevo Testamento que Juan de la Cruz usa en su obra. De estas últimas citas unas 160 pertenecen al cuerpo paulino. Gumersindo Pérez encuentra 597 citas del AT y 327 del NT en sentido estricto. Alusiones y textos repetidos, explícitos e implícitos, pueden ser 1681 (1002 del AT y 679 del NT) en su artítulo, "*Dios en su Palabra*", en Temas Sanjuanistas Nº 3, **Teresiano**, 1987, p. 196. Existen otros trabajos valiosos que toman en serio el uso sanjuanista de las Escrituras, como: Jean Vilnet, *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1953; S. Funnet, "*Saint Jean de la Croix et la Bible*", en **La Vie Spirituelle,** 67, 1942, 11-27; G. Pérez, "*San Juan de la Cruz y la Biblia*" en Temas

sanjuanistas N° 2, **Teresiano**, 1984-85, 111-118; Ryder, A. "*St. John of the Cross and Sacred Scripture*," **Mount Carmel**, 30, 1982, 39-50; Félix García, "*San Juan de la Cruz y la Biblia*", **Revista de espiritualidad**, 1, 1942, 372-388.

114 Manuel Diego Sánchez, "*La herencia patrística de Juan de la Cruz*", en *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, ed. Federico Ruiz, Madrid: Editorial Espiritualidad, 1990, pp. 87ss; cf. *John of the Cross: Selected Writings*, ed. Kieran Kavanaugh, New York: Paulist, 1987, pp. 27s.

115 *CB, pról.*, 1; cf. Kempis, *op. cit.*, I.5, pp. 7, 8.

116 *LlB, pról.*, 1.

117 Eulogio Pacho, "*Lenguaje y mensaje*", en *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz, op. cit.*, p. 58.

118 Teófanes Egido, "*Contexto histórico de San Juan de la Cruz*", en *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz, op. cit.*, pp. 335-377; cf.*The collected Works of St. John of the Cross*, K. Kavanaugh, O. Rodríguez, op. cit., pp. 23ss.

119 Tomás Álvarez, "*La madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz*", en *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz, op. cit.*, pp. 401-459; cf. José Vicente Rodríguez, "*Lamentos y lástimas de Juan de la Cruz. Identificación temática y pathos personal*", en *ibid.*, p. 395.

120 *S*2, 18; *S*3, 15.2.

121 *S*3, 4.2; 2, 29.6; *CB*1,4; 14, 1; 22, 4; 40, 2.

122 "*Avisos a un religioso para alcanzar la perfección*", en *Obras completas*, ed. M. Herráiz, op. cit., p.112.

123 *S*2, 12.7; 15.5; *S*15, 3.5; 13.3; 14.5; *S*44, 1-5.

124 *S*3, 38.2, 3; cf. *S*3, 37.2; *N*1, 1-8.

125 *S*1, 11.4; cf. *S*1, 8.4; *S*2, 7.12; *LlB*3, 43-62.

126 Menno Simons, "*Foundation of the Christian Doctrine*", *op. cit.*, p. 167.

127 *S*2, 19.9; 20.3; *CB*3, 2.

128 *S*3, 23.1; cf. *S3*, 24.2 y 25.4.

129 *LlB* 1.28; 2.36; cf. *CB*1, 4, 11, 21, 22; *CB*31, 5.

130 *S*2, 22.3; cf. *S*2, 22.5-7.

131 *S*2, 22.5.

132 "*Dichos*" 101, 182, 186; cf. José Vicente Rodríguez, "*La denuncia profética de san Juan de la Cruz*", en **Carmelo Teresiano**, Úbeda, 1984, pp. 53-76; Florencio García Muñoz, *Cristología de San Juan de la Cruz*, Salamanca: Univ. Pontificia, 1982, pp. 168ss.

133 *N*2, 2.2; 4.2; *S*1, 1.5; 2.1.

134 *CB*36, 10-13.

135 *San Juan de la Cruz: Obras Completas*, M. Herráiz, pp. 119, 145.

136 *S*1, 2.1-5; *S*2, 2-4.

137 *S*1, 13.6; *S*2, 5.6-7; 17.8; cf. Kempis, *op. cit.*, III.56, p. 121.

138 *N*15-21; *S*1, 13.6; *S*2, 1.1.

139 *S*2, 16.19; *S*3, 2.5-16; *N*2, 7.4.
140 *CB*36, 1-13.
141 *S*3, 45.3; 1 Co. 2:1-4.
142 *Obras completas, op. cit.*, N° 161; cf. *CB*28, 10; Cnt. 7:13.
143 *LlB*19-20. Habla también de "siete grados de amor" en *LlB*2, 29; S2, 11.10; *CB*26, 3.
144 *CB*35, 1; 38, 1; *LlB*3, 6, 28; cf. *CB*28, 1-10; *N*2, 9.1-6; Kempis, *op. cit.*, IV.17, p. 155.
145 *Op. cit.*, carta N° 24; cf. Menno Simons, *op. cit.*, p. 584.
146 *Op. cit.*, p. 47.

Bibliografía

Obras generales:

Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español.* Madrid: Espasa-Calpe, 1986, 4 vols.

Alcalá, Angel. *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind.* Highland Lakes: Atlantic Research & Publications, 1987.

Alonso, Martín. *Historia de la literatura mundial.* Madrid: EDAF, 1973, 2 vols.

Astigarraga, Juan Luis, *et al. Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz.* Roma: Teresianum, 1990.

Avilés, Miguel. *Erasmo y la inquisición.* Madrid: Fundación universitaria española, 1980.

Barroso, A. et al. *Introducción a la literatura española a través de los textos.* Madrid: Ediciones Itsmo, 1984, 4 vols.

de Juan, J. y Pérez F. *La inquisición.* Madrid: Ediciones Urbión, 1983.

del Río, Angel. *Historia de la literatura española.* Barcelona: Ediciones B, 1988, 2 vols.

García, Cárcel Ricardo. *Herejía y sociedad en el siglo XVI.* Barcelona: Ediciones Península, 1980.

García-Villoslada, R. *Historia de la Iglesia en España.* Madrid: BAC, 1980, 7 vols.

Luis de San José. *Concordancias de las obras y escritos del doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz.* Burgos: El Monte Carmelo, 1948.

Menéndez, Pelayo, M. *Historia de los heterodoxos españoles.* Madrid: BAC, 1978, 2 vols.

Ottonello, Pier Paolo. *Bibliografia di s. Juan de la Cruz.* Roma: Edizioni del Teresianum, 1967.

Roth, Cecil. *The Spanish Inquisition.* New York: W. W. Norton & Co., 1964.

Pericot, García L. (ed.) *Historia de España.* Barcelona: Ediciones Océano, 1983, 7 vols.

Valbuena, Prat A. *Historia de la literatura española.* Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1968, 5 vols.

Vives, Vicens J. (ed.) *Historia social y económica de España y América.* Barcelona: Editorial Vicens-Vives, 1979, 5 vols.

Pensamiento anabaptista

Libros:

Bainton, R. *Studies on the Reformation.* New York: Hodder & Stoughton, 1963.

Baylor, G. Michael. *The Radical Reformation.* Cambridge: Univer. Press, 1991.

Bender, H., Smith, H. (eds.) *The Mennonite Encyclopedia.* Scottdale: Herald Press, 1959, 4 vols.

Clasen, Claus-Peter. *Anabaptism: A Social History, 1525-1618.* Ithaca: Cornell University Press, 1972.

Davis, Kenneth R. *Anabaptism and Ascetism.* Scottdale: Herald Press, 1974.

Friedman, Robert. *The Theology of Anabaptism.* Scottdale: Herald Press, 1973.

Furcha, Edward J. *Selected Writings of Hans Denck.* Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1989.

Klassen, W. *Selecciones Teológicas Anabautistas.* Scottdale: Herald Press, 1985.

Klassen, William. *Covenant and Community: The Life, Writings and Hermeneutics of Pilgram Marpeck.* Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

Klassen. W. & Klaassen, W. *The Writings of Pilgram Marpeck.* Scottdale: Herald Press, 1978.

Krahn, Cornelius. *Dutch anabaptism: Origin, Spread, Life and Thought.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Lienhard, Marc ed. *The Origins and Characteristics of Anabaptism.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

_____. ed. Bibliotheca Dissidentium: *Les Dissidents du XVIe siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme.* Baden-Baden: Éditions Valentin Koerner, 1983.

Packull, Werner. *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement (1525-1531).* Scottdale: Herald Press, 1977.

Pipkin, W. & Yoder J. (eds.) *Balthasar Hubmaier.* Scottdale: Herald Press, 1989.

Roehrich, Gustave Guillaume. *Essay on the Life, the Writings, and the Doctrine of the Anabaptist, Hans Denk.* New York: University Press of America, 1983.

Rott, Jean-Gearges & Verheus, Simon. *16th Century Anabaptism and Radical Reformation.* Baden-Baden: Valentin Koerner, 1987.

Séguy, Jean. *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France.* Paris: Mouton, 1977.

Snyder, Arnold. *The Life and Thought of Michael Sattler.* Scottdale: Herald Press, 1984.

Swartley, Willard. *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives.* Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 1984.

Ugo, Gastaldi. *Storia dell' Anabattismo.* Torino: Caudiana, 1981, 2 vols.

Verduin, L. and Wenger J. *The Complete Writings of Menno Simons.* Scottdale: Herald Press, 1956.

Wayne, Allen A. *Hans Denck: A First Generation Radical Reformer.* Ann Arbor: Dissertation Information Service, 1985.

Weaver, J. Denny. *Becoming Anabaptist: The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism.* Scottsdale: Herald Press, 1987.

Williams, George H. *La reforma radical.* México: Fondo de cultura económica, 1983.

_____. *Spiritual and Anabaptist Writers. Documents Illustrative of the Radical Reformation.* Philadelphia: Westminster Press, 1957.

Yoder, John Howard. *Textos escogidos de la reforma radical,* Buenos Aires: La Aurora, 1976

_____. *The Legacy of Michael Sattler.* Scottdale: Herald Press, 1973.

Artículos:

Augustyn, Cornelis. "*Anabaptism in the Netherlands: Another Look.*" **Mennonite Quarterly Review**, LXII (3, 1988), 197-210.

Baylor, Michael G. "*Anabaptism and Social Radicalism in Strasbourg, 1528-1532. Pilgram Marpeck in Christian Social Responsability*". **MQR**, LXIII (1, 1989), 58-76.

Davis, Kenneth. "*Erasmus as Progenitor of Anabaptist Theology and Piety*". **MQR**, XLVII (1, 1973), 163-167.

Erb, Peter C. "*Anabaptist Spirituality*", en ed. Franc Senn, **Protestant Spiritual Tradition**, New York: Paulist Press, 1986, 80-124.

Friedmann, R. "*Anabaptism and Protestantism*". **MQR**, XXIV (1, 1950), 5-23.

Hall, Thor. "*Possibilities of Erasmian Influence on Denck and Hubmaier in Their Views on the Freedom of the Will*". **MQR**, XXXV (1961), 149-170.

Halkin, Lèon E. "*Érasme et Anabaptisme*", en **Bibliotheca Dissidentium**, (1, 1983), 61-77

Kiwiet, J. J. "*The Theology of Hans Denck*". **MQR**, XXXVI (1, 1958), 10-15.

Kreider, Robert. "*Anabaptism and Humanism*". **MQR**, XXVI (Jan. 1952), 123-141.

Martin, Dennis D. "*Catholic Spirituality and Anabaptist and Mennonite Discipleship*". **MQR**, LXII (1, 1988), 5-25.

_____. "*Monks, Mendicants and Anabaptists: Michael Sattler and Benedictines Reconsidered*". **MQR**, LX (2, 1986), 139-164.

Schrag, Dale. "*Anabaptist and Bible: From sola scriptura to solus Christus*". **Mennonite Life**, 44 (Sept., 1989), 12-18.

Snyder, Arnold. "*The Monastic Origins of Swiss Anabaptist Sectarianism*". **MQR**, LVII (1, 1983), 5-26.

Wiswedd, Wilhelm. "*The Inner and Outer Word: A Study in the Anabaptists Doctrine of Scripture*". **MQR**, XXVI (3, 1952), 171-191.

Espiritualidad

Libros:

Abellán, José L. *El erasmismo español.* Madrid: Espasa-Calpe, 1982.

Bataillon, Marcel. *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI.* México: Fondo de cultura económica, 1991.

Cilveti, Angel L. *Introducción a la mística española*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1974.

Clissold, Stephen. *The Wisdom of the Spanish Mystics*. New York: New Directions Publ., 1977.

Cox, Michael. *Handbook of Christian Spirituality*. San Francisco: Harper & Row, 1985.

Chautraine, Georges. *Érasme et Luther, libre et serf arbetre*, Paris: Éditions Lthielleux, 1981.

Devotio moderna, New York: Paulist Press, 1988.

de Valdés, Alfonso. *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.

_____. *Diálogo de Mercurio y Carón*. Barcelona: Planeta, 1987.

de Valdés, Juan. *Diálogo de la doctrina cristiana*. México: UNAM, 1964.

_____. *Ciento y diez consideraciones*. Barcelona: Editorial Vosgos, 1981.

_____. *Dos Diálogos*. Barcelona: Editorial Vosgos, 1981.

_____. *The Benefit of Christ: Living Justified because of Christ's Death*. Portland: Multnomah Press, 1984.

Dedieu, Jean-Pierre. *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède*. Madrid: Casa de Velázquez, 1989.

Erasmo Desiderio. *El Enquiridión o Manual del caballero cristiano*. Madrid: CSIS, 1971.

_____. *Elogio de la locura, textos bilingües*. Barcelona: Bosch, 1976.

_____. *Inquisitio de Fide*, ed. Craig R. Thompson, New Haven: Yale Univ. Press, 1950.

_____. *Collected Works*, ed. A. H. Levi, Toronto: Univ. Press, 1986, 28 vols.

_____. *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. Allen Percy, London: typographeo Clarendoniano, 1906-55, 12 vols.

_____.*Collected Works*, ed. John W. O'Malley, Toronto: Univ. Press, 1988, 85 vols.

_____.*Opera Omnia*, Amsterdam: North-Holand Press, 1969, 19 vols.

Fernández Leborans, María Jesús. *Luz y oscuridad en la mística española*. Madrid: CUPSA, 1978.

Gelder, Herman Areud Enno Van. *The Two Reformations in the 16th Century; a study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*. The Hague: M. Nighoff, 1961.

Hatzfeld, Helmut. *Estudios literarios sobre la mística española*. Madrid: Editorial Gredos, 1968.

Holden, W. & Wright W. *Silent Fire. An Invitation to Western Mysticism*. New York: Harper & Row, 1978.

Kamen, Henry Arthur. *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1985.

Kempis à Thomas. *The Imitation of Christ*, tr. William C. Creasy, Macon: Mercer Univ. Press, 1989.

Kolb, A. B. *Enchiridion or Hand Book.* LaGrange: Pathway Publishing Co., 1966.
Leech, Kenneth. *Experiencing God: A Theology as Spirituality.* San Francisco: Harper & Row, 1985.
Martín, Melquíades Andrés. *Los recogidos: Nueva visión de la mística española.* Madrid: Fundación Universitaria Española.
Márquez, Antonio. *Los alumbrados: orígenes y filosofía.* Madrid: Ediciones Taurus, 1980.
Menendez y Pelayo, Marcelino. *La mística española.* Madrid: A. Aguado, 1956.
Nieto, José C. *Juan de Valdés y los orígenes de la reforma en España e Italia.* México: Fondo de cultura económica, 1979.
Olin, John C. *Catholic Reform from Cardinal Ximénes to the Council of Trent (1493-1563).* New York: Fordham Univ. Press, 1990.
Ozment, Steven E. *Mysticism and Dissent; Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century.* New Haven: Yale Univ. Press, 1973.
Revuelta Sañudo, Manuel & Arroyo M. Ciriaco (eds.). *El erasmismo en España.* Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986.
Sainz Rodríguez, Pedro. *Introducción a la historia de la literatura mística en España.* Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
Senn, Frank C. *Protestant Spiritual Tradition.* New York: Paulist Press, 1986.
Trueman Dickens, E.W. *La mística carmelitana.* Barcelona: Herder, 1981.
Van Caugh, Jean Marie et al. *La mystique.* Paris: Desclée, 1988.
Vives, Juan Luis. *Diálogos y otros escritos.* Barcelona: Planeta, 1988.
_____. *Obras completas.* Madrid: CSIC, 1964.
_____. *Concordia y discordia,* México: Editorial Séneca, 1940.
_____. *In pseudodialecticos: a Critical Edition.* Leiden: Brill, 1979.

Artículos:

Bataillon, Marcel. "*D'Érasme à la Compagnie de Jésus. Protestation et intégration dans la Réforme catholique du XVIe siècle*". **Archives de Sociologie des Religious**, (24, 1967), 57-81.
Boff, Leonardo. "*The Need for Political Saints.*" **Cross Currents**, 30 (4, 1980/81), 369-376,384.
Dupre, Louis. "*The Christian Experience of Mystical Union.*" **Journal of Religion**, 69 (1, 1989), 1-13.
Egan, Harvey D. "*The Mysticism of Everyday Life.*" **Studies in Formative Spirituality**, 10 (1, 1989), 7-26.
García Romano. "*Mística y filosofía.*" **Anthropos**, 9, 1991, 78-82.
George, Timothy. "*Early Anabaptist Spirituality in the Low Countries.*" **MQR**, LXII (3, 1988), 257-275.
Huerga, Alvaro. "*Fray Luis de Granada entre la Mística, Alumbrados e Inquisición.*" **Angelicum**, 66 (4, 1988), 540-564.

Justo, Alberto E. "*El 'desierto interior' según Fray Luis de Granada.*" **Angelicum**, 66 (4, 1988), 585-599.

Kristo, Jure. "*The Interpretation of Religious Experience: What Do mystics Intend When They Talk About Their Experiences?*" **The Jour. of Religion**, 62, 1982, 21-38.

Loebig, Mary Jo. "*Seeking the hidden face of God.*" **Living Prayer**, 23 (Ja 1990), 21-23.

Moltmann, Jürgen. "*Teresa de Avila and Martin Luther: The Turn to the Mysticism of the Cross.*" **Studies in Religion/Sciences Religieuses**, 13 (3, 1984), 265-278.

_____. "*Theology of Mystical Experience.*" **Scottish Journal of Theology**, 32 (6, 1979), 501-520.

Nieto, José. "*L'heresie des Alumbrados.*" **Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse**, 66 (4, 1986), 403-418.

Nugent, Donald C. "*What has Wittemberg to do with Avila? Martin Luther and St. Teresa.*" **Journal of Ecumenical Studies**, 23 (4, 1986), 650-658.

Parellada, Casa Joaquín. "*Un momento de la influencia de Erasmo en España: La traducción del 'Enchiridion Militis Christiani'.*" **Anthropos**, 104/ 105, 1990, 89-92.

Sicari, Antonio. "*Teresa de Avila: Mystical experience in defense of dogma.*" **Communio**, XVI, (1, 1981) 89-104.

Voolstra, Sjouke. "*True Penitence: The Core of Menno Simons Theology.*" **MQR**, LXII (3, 1988), 387-400.

San Juan de la Cruz

Libros:

Aguirre, Luis. *Juan de la Cruz.* Madrid: Compañía de Bibliografía Española 1963.

Alonso, Dámaso & Galvarriato, Eulalia. *San Juan de la Cruz: Poesías completas y comentarios en prosa a los poemas mayores.* Madrid: Aguilar, 1959.

Alonso, Dámaso. *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera).* Madrid: Aguilar, 1958.

Anzoátegui, Ignacio. *Obras escogidas: San Juan de la Cruz.* Madrid: Espasa-Calpe, 1964.

Aranguren, José Luis. *Estudios literarios.* Madrid: Editorial Gredos, 1976.

_____. *San Juan de la Cruz.* Madrid: Ediciones Júcar, 1973.

Arraj, James. *St. John of the Cross and Dr. C. G. Jung.* Chiloquin: Tools for Inner Growth, 1986.

Asin, Palacios Miguel. *Sâdilíes y alumbrados.* Madrid: Ediciones Hiperión, 1990.

_____. *Saint John of the Cross and Islam.* New York: Vantage Press, 1981.

_____. *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz.* Madrid: Hiperion, 1941.

Ballesteros, Manuel. *Juan de la Cruz, de la angustia al olvido.* Barcelona: Ediciones Península, 1977.

_____. *San Juan de la Cruz, poesías y prosas.* Madrid: Alianza Editorial, 1982.

Barnstone, Willis. *The Poems of Saint John of the Cross.* Bloomington: Indiana Univ. Press, 1972.

Barrena, Jesús. *Juan de la Cruz, utopía deseable.* Salamanca: Sígueme, 1991.

Barron, Keith. *A Study of St. John of the Cross's Theology of Transformation from the Perspective of Psychoanalytic Object Relations Theory.* Thesis Ph. D., Catholic Univ. of America, 1990.

Baruzi, Jean. *Saint Jean de la Croix et le probleme de l'experience mystique,* Alan, Paris, 1921.

Bengoechea, Ismael. *San Juan de la Cruz y la mujer.* Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1986.

_____. *La felicidad en San Juan de la Cruz.* Sevilla: Editorial Miriam, 1988.

Blecua, José. *Poesías completas y otras páginas.* Zaragoza: Ebro, 1946.

Bord, André. *Mémoire et espèrance chez Jean de la Croix.* Paris: Beauchesne, 1971.

Bousoño, Carlos. *Teoría de la expresión poética.* Madrid: Editorial Gredos, 1966.

Brenan, G. y Nicholson L. *San Juan de la Cruz: Poesía.* Barcelona: Ediciones Orbis, 1973.

Brenan, Gerald. *San Juan de la Cruz.* Barcelona: Editorial Laia, 1983.

_____. *St. John of the Cross.* New York: Cambridge Univ. Press, 1975.

Bruno de Jesus Marie. *San Juan de la Cruz.* Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1943.

Cadrecha y Caparros, Miguel Angel. *San Juan de la Cruz, una eclesiología de amor.* Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1980.

Celaya, Gabriel. *Exploración de la poesía.* Seix Barral, Barcelona, 1971.

Collings, Ross. *John of the Cross.* Collegeville, Minn.:Liturgical Press, 1990.

Crisógono de Jesús et al. *Vida y obras de San Juan de la Cruz.* Madrid: BAC, 1960.

Cristiani, Lèon. *St. John of the Cross, prince of mystical theology.* Garden city: Doubleday, 1962.

Cugno, Alain. *Saint John of the Cross: reflections on mystical experience.* New York: Seabury Press, 1982.

Cugno, Alain. *Saint John of the Cross: the life and thought of a Christian mystic.* London: Burns & Oates, 1982.

Culligan, Kevin. *Saint John of the Cross and spiritual direction.* Dublin: Carmelite Centre of Spirituality, 1983.

de Nicolás, Antonio. *St. John of the Cross (San Juan de la Cruz).* New York: Paragon House, 1989.

_____. *St. John of the Cross (San Juan de la Cruz): Alchemist of the Soul. His Life, His Poetry (Bilingual), His Prose.* New York: Paragon House, 1989.

Díez González, Miguel. *Pablo en Juan de la Cruz.* Burgos: Monte Carmelo, 1990.

Dombrowski, Daniel. *St. John of the Cross.* Albany:State Univ. of New York Press, 1992.

Donazar, Anselmo. *Fray Juan de la Cruz: El hombre de las insulas extañas.* Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1985.

Dubay, Thomas. *Fire Within: St. Teresa of Ávila, St. John of the Cross, and the Gospel on Prayer.* San Francisco: Ignatius Press, 1989.

Duvivier, Roger. *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix: lecture du "Cántico espiritual".* Paris: Didier, 1973.

Elia, Paola. *San Juan de la Cruz, Poesía.* Madrid: Catalia, 1990.

Ellis, Robert R. *San Juan de la Cruz: mysticism and Sartrean existentialism.* New York: P. Lang, 1992.

Eulogio de San Juan de la Cruz. *La transformación total del alma en Dios, según San Juan de la Cruz.* Madrid: Editorial de espiritualidad, 1963.

Frost, Bede. *Saint John of the Cross, doctor of divine love.* New York: Gordon Press, 1981.

García, Ciro. *Juan de la Cruz y el misterio del hombre.* Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1990.

García, Muñoz Florencio. *Cristología de San Juan de la Cruz.* Madrid: FUE/UPS, 1982.

Gicovate, Bernard. *San Juan de la Cruz.* New York: Twayne Publishers, 1971.

González y González, Nicolás. *San Juan de la Cruz en Avila (1572-1577).* Avila: Caja Central de Ahorros, 1973.

Gómez-Menor, Fuentes J. *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz.* Salamanca: Gráficas Cervantes, 1970.

Garzón, Francesco. *San Juan de la Cruz.* Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa, 1953.

Guillén, Jorge. *Lenguaje y poesía.* "Revista de Occidente", Madrid, 1962.

Gutiérrez Martín, Darío. *San Juan de la Cruz: Su personalidad psicológica.* Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.

Hardy, Richard P. *Search for Nothing: The Life of John of the Cross.* New York: Crossroad, 1982.

Herráiz, Maximiliano. *San Juan de la Cruz: Obras completas.* Salamanca: Sígueme, 1991.

Herrera, R. A. *San Juan de la Cruz.* Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1968.

Howe, Elizabeth Teresa. *Mystical Imagery. Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz.* New York: Peter Lang, 1988.

Icaza, Rosa María. *The Stylistic Relationship Between Poetry and Prose in the Cántico espiritual of San Juan de la Cruz.* Washington: Catholic Univ. of America Press, 1957.

Javierre, José María. *Juan de la Cruz, un caso límite.* Salamanca: Sígueme, 1992.

Jiménez Duque, Baldomero. *Juan de la Cruz: Camino y mensaje.* Ávila: Colección Telar de Yepez, 1987.

Jiménez, Lozano José. *San Juan de la Cruz en la revolución copernicana.* Madrid: Editorial Espiritualidad, 1992.

_____. *San Juan de la Cruz: Poesía completa.* Madrid: Taurus, 1982.

Juberías, Francisco. *Claves para la lectura de San Juan de la Cruz.* Madrid: Publicaciones claretianas, 1991.

Kavanaugh, K. & Rodríguez, O. *The Collected Works of St. John of the Cross.* Washington: Institute of Carmelite Studies, 1991.

_____. *John of the Cross.* London: SPCK, 1987.

_____. *John of the Cross: selected writings.* New York: Paulist Press, 1987.

López, Ana Mª. *Aproximación a San Juan de la Cruz de la mano de Sta. Teresa.* Madrid: Marcea Ediciones, 1990.

López-Baralt, Luce y Pacho Eulogio. *San Juan de la Cruz: obra completa.* Madrid: Editorial Alianza, 1991, 2 vols.

López-Baralt, Luce. *San Juan de la Cruz y el Islam.* Madrid: Hiperión, 1990.

Lucas of St. Joseph. *The Secret of Sanctity of St. John of the Cross.* Milwaukee: Bruce Publ., 1962.

Lucien Marie de Saint Joseph. *L'Expérience de Dieu, actualité du message de Saint Jean de la Croix.* Paris: Éditions du Cerf, 1968.

Maio, Eugene. *St. John of the Cross: the imagery of Eros.* Madrid: Playor, 1973.

Mancho Duque, María Jesús. *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz: estudio léxico-semántico.* Salamanca: Univ. de Salamanca, 1982.

Martí Ballester, Jesús. *San Juan de la Cruz: Noche oscura leída hoy.* Madrid: Ediciones Paulinas, 1981.

_____. *San Juan de la Cruz.* Madrid: Ediciones Paulinas, 1982.

_____. *San Juan de la Cruz: Llama de amor viva leída hoy.* Madrid: Ediciones Paulinas, 1980.

_____. *San Juan de la Cruz: Subida del Monte Carmelo leída hoy.* Madrid: Paulinas, 1980.

Méndez P. Alfonso. *San Juan de la Cruz en Méjico.* México: Fondo de cultura, 1959.

Milner, Max. *Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix.* Paris: Éditions du Seuil, 1951.

Miranda, Emilio. *San Juan de la Cruz: itinerario biográfico.* Ávila: F.L. Hernández, 1990.

Morel, Georges. *Le Sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix.* Paris: Éditions Montaigne, 1961.

Muñoz Hidalgo, Manuel. *Juan de la Cruz: Memoria de vuelo alto.* Madrid: Espasa-Calpe, 1992.

_____. *Juan de la Cruz.* Madrid: Espasa-Calpe, 1991.

Muto, Susan A. *John of the Cross for today.* Notre Dame: Ave María Press, 1991.

Nenneck, Francis K. & Marie Th. Coombs. *O Blessed Night.* New York: Alba House, 1991.

Nieto, José C. *Místico, poeta, rebelde, santo: En torno a San Juan de la Cruz.* México: Fondo de cultura económica, 1982.

_____. *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano.* Madrid: Swan, 1988.

Nims, John Frederick. *The Poems of St. John of the Cross.* New York: Grove Press, 1959.

Orcibal, Jean. *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos.* Madrid: Fund. Universitaria Española, 1987.

Orozco Díaz, Emilio. *Poesía y mística; introducción a la lírica de San Juan de la Cruz.* Madrid: Ediciones Guadarrama, 1959.

Orozco, Silva A. *Juan de la Cruz, educador.* Bogotá: Paulinas, 1983.

Pacho, Eulogio. *Vértice de la poesía y de la mística: El cántico espiritual de San Juan de la Cruz.* Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1983.

_____. *San Juan de la Cruz: Temas fundamentales.* Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2 vols., 1984.

_____. *San Juan de la Cruz y sus escritos.* Madrid: Cristiandad, 1969.

Payne, Steven. *John of the Cross and the cognitive value of mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and Its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience.* Boston: Kluwer Academic Publishers, 1990.

_____. (ed.) *John of the Cross: Conferences and Essays by members of the Institute of Carmelites Studies & Others.* ICS: Washington D.C., 1992.

Peers, Allison. *Ascent of Mount Carmel.* New York: Triumph Books, 1991.

_____. *Dark Night of the Soul.* New York: Image Book, 1990.

_____. *Saint John of the Cross.* London: Faber & Faber, 1946.

_____. *Spirit of Flame; A Study of St. John of the Cross.* London: SCM Press, 1961.

Pellé-Douël, Yvonne. *San Juan de la Cruz y la noche mística.* Madrid: Aguilar, 1962.

Pepin, Fernande. *Noces de feu: le symbolisme nuptial du "Cántico espiritual" de Saint Jean de la Croix á la lumière du "Canticum canticorum".* Paris: Desclée, 1972.

Quiroga, José de Jesús María. *Historia de la vida y virtudes del venerable Padre Fray Juan de la Cruz.* Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992.

Rodríguez, José Vicente. *San Juan de la Cruz: Obras completas.* Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992.

_____. *San Juan de la Cruz, profeta, enamorado de Dios y maestro.* Madrid: Instituto de Espiritualidad, 1987.

Ros García, Salvador (Coor.) *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz.* Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 1991.

Ruano de la Iglesia, Liciano. *San Juan de la Cruz: Doctor de la Iglesia.* Madrid: BAC, 1991.

Ruano, Argimiro. *San Juan de la Cruz clásico.* Río Piedras: Editorial Edil, 1971.

Ruiz, Alphonse. *The Prayers of Saint John of the Cross.* New York: New City Press, 1991.

Ruiz, Federico. *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz.* Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990.

_____. *Místico y maestro: San Juan de la Cruz.* Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986.

_____. *Introducción a San Juan de la Cruz.* Madrid: BAC, 1968.

Sencourt, Robert. *Carmelite and Poet: A Framed Portrait of St. John of the Cross.* New York: The MacMillan Co., 1944.

Sobrino, J. A. *Estudios sobre San Juan de Cruz y nuevos textos de su obra.* Madrid: CSIC, 1950.

Stein, Edith. *The Science of the Cross, a Study of St. John of the Cross.* Chicago: Regnery, 1960.

Stewart, R.H.J. *The Mystical Doctrine of St. John of the Cross.* London: Sheed & Ward, 1947.

Swietlicki, C. *Spanish Christian Cabala. The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz.* Columbia: Univ. of Missouri Press, 1986.

Tavard, George H. *Poetry and Contemplation in St. John of the Cross.* Athens: Ohio University, 1988.

Thompson, Colin P. *The Poet and the Mystic: A Study of the "Cántico Espiritual" of San Juan de la Cruz.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1977.

Trueman, Dicken E.W. *The Crucible of Love; a Study of the Mysticism of St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross.* New York: Sheed & Ward, 1963.

Vega, Angel de. *Cumbres místicas: Fray Luis de León y San Juan de la Cruz.* Madrid: Aguilar, 1958.

Vega, Luis Antonio. *San Juan de la Cruz.* Madrid: Nuevas Editoriales Unidas, 1961.

Villarejo, Pedro.*Que voy de vuelo: Biografía literaria de San Juan de la Cruz.* Buenos Aires: Ediciones Cántico, 1981.

Vilnet, Jean. *La Biblia en la obra de San Juan de la Cruz.* Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1953.

Waach, Hildegard. *San Juan de la Cruz.* Madrid: Rialp, 1960.
Welch, John. *When Gods Die: An Introduction to John of the Cross.* New York: Paulist Press, 1990.
Wilhelmsen, Elizabeth. *Cognition and Communication in John of the Cross.* New York: Peter Lang, 1985.
Wilson, Lois Shelton. *Trinity and Transformation in St. John of the Cross.* Thesis (M. A.), Villanova University, 1990.
Wojtyla, Karol. *Faith According to Saint John of the Cross.* San Francisco: Ignatius Press, 1985.
Ynduráin, Domingo. *Aproximación a San Juan de la Cruz.* Madrid: Cátedra, 1990.

Artículos:

Beltrán Larroya, Gabriel. "*Aportaciones a la vida de San Juan de la Cruz*". **Carmelo Teresiano**, 'Temas Sanjuanistas", 2, 1984, 119-122.
Bengoechea, Ismael. "*Vicisitudes del códice de San Juan de la Cruz de Sanlucar de Barrameda*". **Carmelo Teresiano**, 'Temas Sanjuanistas", 2,1984, 91-109.
Casero Rodríguez, José. "*San Juan de la Cruz, director de almas*". **Teología Espiritual**, 89/90, mayo-agosto, 1987, 161-202.
Castro, Gabriel. "*La oración de San Juan de la Cruz. Notas para una antología*". **Monte Carmelo**, 95/2, 1987, 249-282.
Daggy, Robert E. "*Thomas Merton's practical norms of sanctity in St. John of the Cross*". **Spiritual Life**, 36 (W 1990),195-201.
Díaz Martínez, Luis. "*Facetas humanas de San Juan de la Cruz*". **Carmelo Teresiano**, 'Temas Sanjuanistas", 2, 1984, 123-126.
Díaz, Carlos. "*San Juan de la Cruz, o la renovación por la mística*". **Communio**, año 9, nov./dic. IV,1987, 494-506.
Efrén de la Madre de Dios. "*Dos maestros y una misma doctrina*". **Carmelo Teresiano**, 'Temas Sanjuanistas", 2, 1984, 77-90.
Eulogio de la V. del Carmen. "*El quietismo frente al magisterio Sanjuanista sobre la contemplación*". **Ephemerides Carmeliticæ**, 13, 1962, 353-426.
Frohlich, Mary. "*John's 'One Dark Night': Romantic, Political or Mystical?* **Spiriual Life,** 37 (1, Spring, 1991), 38-47.
Funnet, S. "*Saint Jean de la Croix et la Bible*", **La Vie Spirituelle**, 67, 1942, 11-27.
García, Félix. "*San Juan de la Cruz y la Biblia*", **Revista de Espiritualidad**, 1, 1942, 372-388.
Galilea, Segundo. "*Temptation and Spiritual discernment in Ignatius of Loyola and John of the Cross.*" **Spiritual Life**, 37 (Su 1991), 77-83.
_____."*St. John of the Cross and spirituality in the Americas*". **Spiritual Life**, 35 (Su 1989), 67-78.

Green, Deirdre. "*St. john of the Cross and the Mystical 'Unknowing'*". **Religious Studies**, 22, 1986, 29-40.

Green, Thomas H. "*S. J. The First blind guide: John of the Cross and spiritual direction.*" **Spiritual Life**, 37 (Su 1991), 67-76.

Guillén, Jorge. "*The Ineffable Language of Mysticism: San Juan de la Cruz.*" **Language and Poetry.** Cambridge: Harvard Univ. Press, 1961.

Gutiérrez, Gustavo. "*Rereading Saint John of the Cross From a Latin American Perspective.*" **Spiritual Life** 38 (4, Winter, 1992), 228-238.

Hardy, Richard P. "*Liberation Theology and St. John of the Cross: A Meeting.*" **Eglise et Theologie**: 20 (2), 1989, 259-282.

_____. "*Fidelity to God in the Mystical Experience of Fray Juan de la Cruz.*" **Eglise et Theologie**, 11 (1, 1980), 57-75.

_____. "*'Silencio divino': A Sanjuanist Study.*" **Eglise et Theologie**, 7 (2, 1976), 219-233.

_____. "*John of the Cross: Loving the World in Christ*". **Spiritual Life**, 37 (3, Fall, 1991), 161-172.

Huerga, Alvaro. "*Insidias sevillanas a la 'Noche Oscura' de San Juan de la Cruz.*" **Angelicum**, 61 (3, 1984), 441-472.

_____. "*Karol Wojtyla: Comentador de San Juan de la Cruz.*"**Angelicum**, 56 (2/3), 1979, 348-366.

Kane, Thomas. "*Gentleness in John of the Cross.*" **Living Prayer**, 24, My/Je 1991, 27-31.

López Quintás, Alfonso. "*La transfiguración poética. Un análisis a la luz de los poemas de Fray Luis de León y San Juan de la Cruz*". **Letras de Deusto**, vol. 21, nº 50, 1991, 273-295.

López-Baralt, Luce. "*Simbología mística musulmana en san Juan de la Cruz y en santa Teresa de Jesús*". **Nueva Revista de Filología Hispánica**, 30 (1, 1981), 21-91.

Marcos, Balbino. "*Fray Luis de León y San Juan de la Cruz: Humanismo trascendencia y mística*". **Letras de Deusto**, vol. 21, Nº 50, 1991, 177-209.

Maccise, Camilo. "*John of the Cross and the New Evangelization.*" **Spiritual Life**, 38 (3, Fall, 1992), 160-169.

Más Lacave, Eugenio. "*Una vocación progresiva y totalizante*". **Carmelo Teresiano**, San Juan de la Cruz, 4, 1988, 19-32.

_____. "*San Juan de la Cruz, maestro de almas*". **Carmelo Teresiano**, San Juan de la Cruz, 4, 1988, 33-45.

_____. "*La inefabilidad del ministerio de Dios*". **Carmelo Teresiano**, San Juan de la Cruz, 4, 1988, 46-57.

_____. "*La unión con Dios, tema dominante en la enseñanza del santo*". **Carmelo Teresiano**, San Juan de la Cruz, 4, 1988, 58-70.

_____."*Cristo, mediador y camino*". **Carmelo Teresiano**, San Juan de la Cruz, 4, 1988, 71-83.

_____. "*El hombre frente a su meta*". **Carmelo Teresiano**, San Juan de la Cruz, 4, 1988, 84-96.

Muto, Susan. " *The Counsels of John of the Cross: Wisdom for Today.*" **Spiritual Life**, 37 (4, Winter, 1991), 212-224.

Orlando Nallín, Carlos. "*San Juan de la Cruz: experiencia vital y creación artística*". **Revista Estrada**, 30 (marzo/abril, 1988), 24-27.

Pairot, Dominique. "*L'année saint Jean de la Croix.*" **La Documentation Catholique**, 88 (F3 1991),138-39.

Pérez, Gumersindo. "*'Dios en su Palabra'*". **Carmelo Teresiano**, N° 3,1987, 189-216.

_____. "*San Juan de la Cruz y la Biblia*". Carmelo Teresiano, 'Temas Sanjuanistas", 2, 1984, 111-118.

Risueño, José Ignacio. "*La relación de San Juan de la Cruz con el Monasterio de San José de Ávila (Primer convento de la Reforma teresiana)*". **Letras de Deusto**, vol. 21, N° 50, 1991, 265-272.

Rodríguez, José Vicente. "*La denuncia profética de san Juan de la Cruz*". **Carmelo Teresiano**, 'Temas Sanjuanistas", 2, 1984, 53-76.

_____."*San Juan de la Cruz y la Ecología*". **Revista de Espiritualidad**, N° 182/46, 1987, 109-133.

Rodríguez, Luis Enrique. "*San Juan de la Cruz en la Universidad de Salamanca, 1564-1568.*" **Salmanticensis**, 36 (mayo-agosto, 1989), 157-192.

Ryder, A. *"St. John of the Cross and Sacred Scripture"*. **Mount Carmel**, 30, 1982, 39-50.

Sanderlin, David. "*Faith and Ethical Reasoning in the Mystical Teology of St. John of the Cross: A Reasonable Christian Mysticism.*" **Religious Studies**, 25, 1989, 317-333.

Santarrufina Alcaide, José Francisco. "*San Juan de la Cruz puede dialogar con el hombre moderno*". **Carmelo Teresiano**, 'Temas Sanjuanistas", 2, 1984, 29-32.

_____. "*San Juan de la Cruz y el lenguaje*". **Carmelo Teresiano**, 'Temas Sanjuanistas", 2, 1984, 33-38.

_____. "*San Juan de la Cruz ante la vida*". **Carmelo Teresiano**, 'Temas Sanjuanistas", 2, 1984, 39-44.

_____."*San Juan de la Cruz ante la fe*". **Carmelo Teresiano**, 'Temas Sanjuanistas", 2, 1984, 45-50.

Simeón de la Sgda. Familia. "*Contenido doctrinal de la primera parte del Camino Espiritual de oración y contemplación*". **El Monte Carmelo**: 60, 3-36, 1952, 145-72, 233-52.

Stinissen, Guido. "*Saint Jean de la Croix pedagogue de la foi.*" **Lumen**, 46, 1991, 41-50.

Tavard, George H. "J*ohn of the Cross and the Eucharist.*" **Spiritual Life**, 37 (4, Winter, 1991), 225-231.

Toft, Evelyn Marie. "*San Juan de la Cruz: A New Perspective on Contemplation*". **Dissertation Abstract Index**, 44 (6), 1810 A, 1983.

Tully, Carmody, John. "*The Contemporary Significance of 'No sé qué'.*" **Spiritual Life**, 37 (1, Spring, 1991), 130-137.

Young, R. V. "*Ineffable speech: Carmelite mysticism and Metaphysical poetry.*" **Communio**, XVII, N° 2, 1990, 238-260.

IMPRESO EN GUATEMALA POR: URREA IMPRESOS TEL. 881419
MAYO - 93.

At Goshen
MHL
M B J652zS 1993
Zorrilla C., Hugo.
San Juan de la Cruz desde
la espiritualidad

DATE	ISSUED TO
	Binding - Workroom (H)

M B J652zS 1993
Zorrilla C., Hugo.
San Juan de la Cruz desde
la espiritualidad

GOSHEN COLLEGE - MENNONITE HISTORICAL LIBRARY
3 9310 02001117 5

GAYLORD S

HECKMAN
BINDERY INC.
FEB 95
Bound-To-Please® N. MANCHESTER, INDIANA 46962

La espiritualidad de san Juan de la Cruz refleja la búsqueda de una fe sincera en el camino de la cruz. Para él 'quien no busca la cruz de Cristo, no busca la gloria de Cristo'. Su profunda espiritualidad coincide en algunos puntos con la vocación anabaptista de la Reforma Radical, y su sentido de peregrinaje en el seguimiento sacrificial de Cristo.

1993